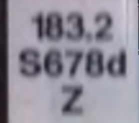
Entre los socratizantes de principios de este siglo, entre los que con mayor celo han cuidado de transmitirnos el pensamiento del gran maestro agráfico (como Jesucristo) de la Atenas del siglo V precristiano, figuran en primer término los dos jefes de la llamada escuela escocesa, John Burnet y Alfred E. Taylor. Mucho les debe la filología, no menos que la filosofía, en la depuración de los textos y su comentario. Hoy son ya clásicos, amén de otros de no menores méritos, los trabajos de Burnet en torno a los cuatro diálogos platónicos del juicio y la muerte de Sócrates: *Eutifrón, Apología, Critón* y *Fedón*. Ha sido, en lo que va de este siglo, alimento y viático de los cultores, en cualquier universidad del mundo, de las *litterae humaniores*, hasta hace poco el acceso insustituible a la civilización de Occidente.

En los trabajos que aquí se presentan no interviene la exagerada exegética socrática de que se ha acusado a dicha escuela, segun la cual el Sócrates dramático de los diálogos platónicos correspondería punto por punto con el Sócrates histórico. "La biografía platónica de Sócrates", de Taylor, se ocupa de la vida de Sócrates tal y como está en los diálogos; el trabajo de Burnet entra de lleno, en cambio, como se desprende de su título, "La doctrina socrática del alma", en el magisterio socrático, tomando como tema central el del "cuidado del alma" de la *Apología*.

J. Burnet — A. E. Taylor VARIA SOCRATICA



Cuaderno 53

J. BURNET - A. E. TAYLOR

VARIA SOCRATICA

Presentación y traducción
de
Antonio Gómez Robledo



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DOCTRINA SOCRÁTICA DEL ALMA

*

BIOGRAFÍA PLATÓNICA DE SÓCRATES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: CUADERNOS
Director: DR. LEÓN OLIVÉ
Secretaria: MTRA. SALMA SAAB

Cuaderno 53

JOHN BURNET

DOCTRINA SOCRÁTICA DEL ALMA

ALFRED E. TAYLOR

BIOGRAFÍA PLATÓNICA DE SÓCRATES

Presentación y traducción
de
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1990

Títulos originales:

The Socratic Doctrine of the Soul, Proceedings of the British Academy, 7 (1916).
Plato's Biography of Socrates, Proceedings of the British Academy, 8 (1917).
Se publican con permiso otorgado por The British Academy.

Primera edición en español: 1990

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-1544-9

PRESENTACIÓN

Entre los socratizantes de principios de este siglo, entre los que con mayor celo han cuidado de transmitirnos el pensamiento del gran maestro agráfico (como Jesucristo) de la Atenas del siglo V precristiano, figuran en primer término los dos jefes de la llamada escuela escocesa, John Burnet y Alfred E. Taylor. Mucho les debe la filología, no menos que la filosofía, en la depuración de los textos y su comentario. Hoy son ya clásicos, amén de otros de no menores méritos, los trabajos de Burnet en torno a los cuatro diálogos platónicos del juicio y la muerte de Sócrates: Eutifrón, Apología, Critón *y* Fedón. *Han sido, en lo que va de este siglo, alimento y viático de los cultores, en cualquier universidad del mundo, de las* litterae humaniores, *hasta hace poco el acceso insustituible a la civilización de Occidente.*

Como nada ni nadie escapa hoy a la crítica, el mayor reproche crítico que, desde su aparición, se ha hecho a la escuela escocesa, es el de impugnar la ingenuidad con que, al parecer, Burnet y Taylor entienden los diálogos platónicos. Para ellos, en efecto, el Sócrates dramático de los diálogos, por lo menos hablando en bloque, correspondería punto por punto con el Sócrates histórico, el cual, por ende, habría dicho lo que Platón puso luego en su boca en los diálogos.

Este punto de vista parece ser hoy insostenible, y nadie, hasta donde sepamos, lo sostiene aún. Una restricción, sin embargo, habrá que hacer, aun en la moderna exegética, en lo tocante a los primeros diálogos platónicos, los llamados diálogos socráticos, aquellos en que, hasta donde sabemos, Sócrates comparece no como dramatis persona, *sino como personaje real y viviente. Y asimismo habría que tomar a la letra ciertas declaraciones o doctrinas de Sócrates de cuya emisión nos consta por otras fuentes haber tenido lugar en fecha anterior al conocimiento de Sócrates por Platón, en lo cual, como lo verá el lector, se extiende largamente Burnet. Pretender, en cambio, que la teoría de las ideas, con toda su riqueza y complejidad, haya salido de la cabeza de Sócrates como Palas Atena de la cabeza de Zeus, armada de todas armas, es algo que no puede seriamente sustentarse hoy, y en esto ha errado, por exceso tal vez de devoción socrática, la escuela escocesa.*

En los trabajos que presentamos no interviene felizmente esta exegética socrática, exagerada o falsa. No interviene, en primer lugar, en la contribución de Taylor, quien declara una y otra vez que su objeto no es en absoluto el magisterio socrático, sino exclusivamente la vida de Sócrates tal y como está en los diálogos platónicos. A mi modo de ver, Taylor ha absuelto su cometido, por más que no faltarán quienes le echen en cara su manifiesto menosprecio de la fuente xenofontiana. El lector juzgará, ya que no es éste el lugar de meternos en esta intrincada cuestión.

El trabajo de Burnet, por el contrario, sí entra de lleno en el magisterio socrático, como se desprende del título de su conferencia, la doctrina socrática del alma. El texto central es, huelga decirlo, el de la Apología *platónica, el "cuidado del alma", donde el*

alma resulta ser, por primera vez en la historia de la filosofía, el verdadero yo, el centro de imputación de todos los valores relativos al bien y a la verdad. Ahora bien, este concepto del alma, hasta aquel momento inédito en la historia de la filosofía, debe adjudicarse a Sócrates, toda vez que Platón no podría haber osado poner en labios de Sócrates, en un documento tan solemne como la Apología, *una doctrina que no perteneciera a su maestro. De suerte, pues, que éste es, según Burnet, el verdadero mensaje filosófico de Sócrates, el cual, por lo mismo, es un filósofo en el más genuino sentido del término y no meramente un sembrador ambulante de moralidad, como lo es aún para muchos socratizantes, entre ellos Heinrich Maier, contra quien John Burnet emplaza sus baterías.*

Hay, además, una preciosa declaración de Burnet en el sentido de que detrás de la misión socrática de predicar el evangelio del alma, no hay necesidad de poner, como su fuente inspiradora, el oráculo dado supuestamente a Querefón sobre la sabiduría de Sócrates. "There was no need of an oracle from Delphi to make him *(Sócrates)* take up the task of converting the Athenians".

Es lo que han dicho en los últimos años buen número de scholars, *a los que me sumo reverentemente. Ni el oráculo, al ser meramente una declaración, imponía a Sócrates ninguna norma de conducta, ni, por otra parte, tenemos hasta hoy una prueba decisiva de su existencia histórica. A los factores de incredulidad que expuse en mi libro* Sócrates y el socratismo, *súmase ahora, tanto en la interpretación de Burnet como en la de Taylor, el descrédito en que estaba en Atenas el oráculo délfico, el cual, según lo dicen ellos, había "laconizado", "persianizado" y*

"filipizado" a todo su sabor. ¿A santo de qué, entonces, habían de consultarlo los atenienses?

Para explicarnos la vocación filosófica de Sócrates, según he tratado de mostrarlo en mi libro, basta y sobra no el oráculo délfico, en el caso de Sócrates, pero sí el mandamiento délfico inscrito en el templo de Apolo, el nosce te ipsum, *el cual, interpretado por Sócrates, desenlaza en el cuidado del alma (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) la que, por lo mismo, es exaltada al rango de sede última del conocimiento y el amor y, por consiguiente, en portavoz de la norma suprema de la vida, el γνῶθι σαυτόν.*

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

JOHN BURNET

DOCTRINA SOCRÁTICA DEL ALMA

Cuando el presidente y el consejo de la Academia me hicieron el honor de invitarme a dar esta conferencia, la que anualmente versa sobre un tema de orden filosófico, y me pidieron hablar de Sócrates, dábanse sin duda cuenta de que el tratamiento de semejante tema tiene que ser por fuerza largamente histórico y filológico. Yo por mí ciertamente, no tengo ningún título a ser considerado como filósofo, pero sí he tratado laboriosamente de entender lo que Sócrates fue y lo que hizo, y ésta es una cuestión, a lo que creo, de genuino interés filosófico. Sea lo que fuere bajo otro aspecto la filosofía, en uno de ellos por lo menos es el esfuerzo progresivo del hombre por encontrar su verdadero lugar en el mundo, y este aspecto debe tratarse históricamente, por ser parte del progreso humano, y filológicamente, por llevar consigo la interpretación de documentos. No me arredra, por tanto, la objeción de que la mayor parte de lo que he de decir hoy es historia más bien que filosofía. Somos hombres, no ángeles, y para la mayoría de nosotros la mejor esperanza de alcanzar una vislumbre de las cosas eternas es acercarnos a ellas por el sendero del tiempo. A más de esto, algunos de nosotros tenemos lo que podríamos llamar el sentido de lealtad a los grandes hombres. En cierto aspecto, no hay duda, no tiene mayor importancia que seamos deudores del homenaje de la verdad a Pitágoras o Sócrates o Platón, pero es natural que nos

venga el deseo de conocer a nuestros bienhechores y conservarlos en la gratitud del recuerdo. No tengo por qué presentar excusas, en consecuencia, por el carácter histórico de mucho de lo que he de presentar ante vosotros, por lo que empezaré por plantear el problema en una forma estrictamente histórica.

I

En una carta al filósofo Temistio, decía el emperador Juliano:

> A las hazañas de Alejandro el Grande superan a mis ojos las de Sócrates hijo de Sofronisco. Es él para mí el resumen de la sabiduría de Platón, la fortaleza de Antístenes, el genio militar de Xenofonte, las filosofías eriátricas y megáricas, juntamente con Cebes, Simias, Fedón y otros innumerables. Al él debemos las colonias que ellos fundaron, el Liceo, la Stoa y las Academias. ¿Quién encontró la salvación jamás en las victorias de Alejandro? Gracias a Sócrates, en cambio, todos los que encontraron su salvación en la filosofía son salvados hasta el día de hoy.

Hasta hoy tienen un mensaje de verdad estas palabras de Juliano, y es por ellas en parte por lo que hay un acuerdo tan exiguo sobre Sócrates. Las filosofías más diversas han buscado apadrinarse a su sombra, y cada nueva versión que se hace de él tiende a reflejar la moda y los prejuicios del momento. En una época es un deísta ilustrado y en otra un ateo radical. Ha sido loado como padre del escepticismo así como gran sacerdote del misticismo; como reformista social-demócrata y como víctima de la intolerancia e ignorancia democrática. Ha sido incluso reivindicado —y con igual razón por lo menos— como un cuáquero. No tiene por qué sorprender, en suma, que su más reciente biógrafo, Heinrich Maier, haya podido exclamar:

> En presencia de cada tentativa inédita para traer la personalidad de Sócrates más cerca de nosotros, la impresión recurrente es siempre la misma: "No ha podido ser así el hombre cuya influencia fue tan amplia y tan profunda".[1]

Lamentablemente ésta es precisamente la impresión que me dejó el voluminoso trabajo de Maier, y por más que domine el tema y que su tratamiento sea sólido hasta donde es posible. A menos que podamos encontar otro enfoque, se diría que Sócrates ha de continuar siendo para nosotros el Gran Desconocido.

No es éste, a buen seguro, el punto de vista de nuestro autor. Maier cree saber harto de Sócrates, pues de otro modo no habría escrito sobre él 600 y tantas páginas. La conclusión a que llega es que Sócrates no fue en rigor un filósofo, y al tomar nota de esto no deja de sorprendernos el que los filósofos de la siguiente generación, por mucho que difieran entre sí en otros aspectos, todos convienen en tener a Sócrates por su maestro. Maier hace gran caudal de las diferencias entre las escuelas socráticas e insiste en que no habrían podido emerger si Sócrates hubiera sido un filósofo con un sistema propio. A primera vista parece haber cierto elemento de verdad en esta reflexión, pero no despeja el enigma, antes por el contrario lo agudiza, de por qué aquellos filósofos se hayan obstinado en presentar sus filosofías simplemente como socráticas. Las más inconsistentes filosofías de nuestra época se han llamado cartesianas, kantianas o hegelianas, y lo que hacemos en estos casos es averiguar la manera en que pudieron derivarse de Descartes, Kant o Hegel. Cada uno de estos pensadores avanzó algún nuevo principio que luego fue aplicado de manera divergente

[1] H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, p. 3.

o aun contradictoria por sus sucesores, y sería razonable suponer que Sócrates hiciera otro tanto. Zeller, de quien hemos aprendido la mayoría de nosotros, pensó haberlo encontrado. Sócrates, según él, descubrió el universal y fundó la *Begriffsphilosophie*. Maier no quiere tener nada que ver con esto, y por mi parte pienso que está en lo justo. Habría que someter a examen la hipótesis, y en todo caso no se aplicaría sino a Platón, y aun esto estaría por verse. Los demás socráticos quedan sin explicar. Si, con todo, hubiéramos de prescindir de la ingeniosa construcción zeleriana, necesitaríamos algo para remplazarla, y es esto lo que en vano podríamos esperar de Maier. Según él, Sócrates no fue un filosófo en el sentido genuino del término, sino sólo un maestro de moral con un método particular muy suyo, el de la "protréptica dialéctica". En otras palabras, su filosofía no habría sido otra cosa que su plan de formar hombres buenos argumentando con ellos de manera peculiar. ¡Seguramente el hombre de tan dilatada influencia "no pudo, por cierto, haber sido así"!

II

Ahora bien, y como quiera que es obviamente imposible discutir la cuestión socrática con todas sus implicaciones dentro de los límites de una conferencia, lo que yo me propongo hacer es tomar a Maier como el más hábil y novel abogado de la idea de que Sócrates no fue en realidad un filósofo, y aplicar en seguida el método socrático de razonar con base en las concesiones hechas por la otra parte. Si tratamos de ver a dónde pueden llevarnos, llegaremos posiblemente a conclusiones que al propio Maier pudieron haber escapado, y

que serán tanto más constrictivas cuanto mayor fundamento tengan en los testimonios que él mismo estima ser válidos. Maier es un escritor sincero, y sus concesiones son tan pocas, que si alguna conclusión resulta de ellas tiene todos los visos de ser una conclusión sólida. El experimento parecióme que valía la pena de intentarse, y el resultado fue tan nuevo para mí como espero que habrá de serlo para los demás.

Por ello resolví no pelearme con Maier por la estimación que tiene del valor de nuestras fuentes. Rechaza el testimonio de Xenofonte por no haber pertenecido al círculo sócratico íntimo y no haber tenido sino poco más de veinticinco años cuando vio a Sócrates por última vez. Descarta igualmente el testimonio de Aristóteles en razón de haber venido a Atenas siendo un adolescente de 18 años, y 38 años después de la muerte de Sócrates, y no tuvo, en consecuencia, otras fuentes importantes de información fuera de las que nos son hoy accesibles a nosotros mismos. No nos queda, por tanto, sino Platón como testigo único, pero Maier no acepta tampoco su testimonio, por lo menos en su totalidad. Muy lejos de ello. Por razones que no he de discutir aquí, ya que me propongo aceptar su conclusión como base de la argumentación, sostiene Maier que debemos limitarnos a los primeros escritos de Platón, y al efecto destaca en particular la *Apología* y el *Critón*, a los cuales añade el discurso de Alcibíades en el *Banquete*. En las dos primeras obras, y en un trecho de la tercera, sostiene nuestro autor que Platón no tuvo otra intención que la de "poner ante nuestros ojos la personalidad del maestro y la obra de su vida, sin añadir nada de su minerva" (p. 147). Lo cual no significa, favor de tomar nota, que la *Apología* sea una transcripción del discurso realmente pronunciado por Sócrates ante sus jueces, o que la conversación con

Critón en la cárcel haya tenido lugar alguna vez. Significa simplemente que el Sócrates que conocemos por estas fuentes es un hombre verdadero, y que el único objeto de Platón fue el de guardarnos su memoria fiel. Maier se sirve asimismo de otros diálogos tempranos, pero con ciertas reservas cuya discusión prefiero evitar aquí. Lo que prefiero, en cambio, es tomar sus concesiones en el más estricto sentido y con todas las calificaciones señaladas por él mismo. La cuestión, por tanto, exprésase de este modo: "¿Qué podríamos saber de Sócrates como filósofo si no tuviéramos de él otra información fuera de la que tenemos por la *Apología*, el *Critón* y el discurso de Alcibíades, y en el entendido, además, de que ni siquiera estos textos han de ser vistos como traslado fiel de genuinos discursos o conversaciones?" Añadiré aún que Maier nos autoriza, aunque con gran precaución, a tratar las alusiones de la comedia de aquel tiempo como prueba corroborativa. Tales son las condiciones del experimento que he resuelto poner por obra.

III

En primer lugar, pues, sabemos por la *Apología* y el *Critón* que Sócrates tenía poco más de setenta años cuando sufrió la sentencia capital en la primavera del 399 a.C. lo que significa que nació en la primavera del 470 o 469 a.C. Fue, por tanto, un hombre del siglo de Pericles. Tenía diez años cuando Esquilo llevó a la escena la *Orestíada*, y alrededor de treinta cuando Sófocles y Eurípides producían sus primeras tragedias. Debe haber presenciado, del principio al fin, la construcción del nuevo Partenón. Tenemos la inclinación de mirar a Sócrates contra el sombrío trasfondo de

los años tardíos a que pertenecen Platón y Xenofonte, y olvidamos que era mayor de cuarenta años cuando nació Platón. Ahora bien, y si queremos entender a Sócrates dentro de su circunstancia histórica, lo primero que debemos hacer es ubicarlo en su ambiente y entre sus contemporáneos, los de su propia generación. Dicho en otras palabras, debemos esforzarnos por reconstruir su juventud y primera madurez.

Para la mayoría de la gente Sócrates es conocido sobre todo por su juicio y muerte, por lo que la representación más común que tenemos de él es la de un anciano. No siempre se recuerda, por ejemplo, que el Sócrates caricaturizado por Aristófanes en las *Nubes* es un hombre de 46 años, o que el Sócrates que sirvió en Potídea (432 a.C.) con un valor que le hubiera ganado hoy la medalla del mérito militar, no tenía sino 37 años. En aquella ocasión salvó la vida de Alcibíades, quien debe haber tenido 20 años por lo menos, ya que de otro modo no habría estado en el servicio activo de las armas. Y aun si suponemos que Potídea fue su primera campaña, Alcibíades era a lo sumo 18 años más joven que Sócrates, y su discurso del *Banquete*, a su vez, nos retrotrae a un tiempo en que andaría apenas por los quince.[2] Al leer el relato hecho por él mismo del principio de su intimidad con Sócrates, lo que estamos leyendo es el entusiasmo de un muchacho por un hombre que acaba apenas de doblar el cabo de la treintena, y si tenemos esto presente nos causará mayor impresión la historia del *Banquete*. Lo que nos interesa ahora, sin embargo, es que la "sabiduría" de Socrátes es ya un lugar común desde sus verdes años. Fue precisamente porque había en él algo extraño, el nuevo

[2] Al pasar de la historia de su primera intimidad con Sócrates a la de Potídea, Alcibíades nos dice que "aquella fue una vieja historia, y tiempo después, etcétera", *Banquete* 219 e, 5.

conocimiento que impartía, por lo que Alcibíades se esforzó por ganar su afecto.[3] Sobre todo esto volveremos más tarde.

Por la *Apología* sabemos además que Sócrates se imaginó tener una misión para con sus conciudadanos, y que por ser fiel a ella cayó en la pobreza. No pudo haber sido pobre en sus primeros años, ya que le hemos visto combatiendo como hoplita en Potídea, lo que quiere decir que tenía la propiedad requerida en aquel tiempo por la ley para servir en aquella calidad. Nueve años después, sin embargo (423 a.C.), cuando Aristófanes y Amipsias lo llevaron a la escena cómica, empezaba a ser un proverbio su necesidad. Ambos dramaturgos aluden a lo que había llegado a circular como un chiste sobre su necesidad de un nuevo manteo y las mañas que usó para procurárselo. Amipsias dice de él que "nació para fastidiar a los zapateros", pero a lo mejor Sócrates pudo tener otros motivos para andar descalzo. Y en el mismo fragmento alguien se dirige a Sócrates como un "varón intrépido que por mucha hambre que tuviera no se rebajó nunca a hacer vida de parásito". Dos años más tarde, Eupolis usará un lenguaje más enérgico. "Sócrates, dice, es un gárrulo mendigo que tiene ideas para todo excepto para procurarse una refección". Claro está, por lo demás, que no hay que tomar estos dichos muy en serio. Sócrates era aún hoplita en Delion, un año antes de las *Nubes* de Aristófanes y del *Connus*[4] de Amipsias, y en Anfípolis el año siguiente. Algo, sin embargo debió haberle pasado poco antes como para haber llamado la atención

[3] "Sería para mí una maravillosa fortuna si dándole mis favores a Sócrates, pudiera oir de él todo lo que sabía", *Banquete*, 217 a 4.

[4] *Connus*: nombre del laudero que enseñó a Sócrates la música. Cic. *Fam*. 9, 22, 3. N. T.

del público, pues de otro modo no lo habrían enfocado de repente los poetas cómicos, y es claro, además, que había sufrido pérdidas pecuniarias. Con toda probabilidad y en primer lugar habrá sido por la guerra, pero sin embargo la *Apología* presenta su pobreza al final de su vida, y la atribuye, por el mismo Sócrates, a su misión. Podemos inferir, en consecuencia, que la misión pública de Sócrates empezó el año anterior a las *Nubes*, pero era todavía (en el estreno de la comedia) una novedad, por no haberse entendido aún claramente su naturaleza. Sócrates, como sabemos, había estado ausente de Atenas por un año, y presumiblemente más aún, por más que no sepamos de ninguna batalla en que haya tomado parte entre Potídea y Delion. Lo que sí sabemos es que su hábito de meditar se tomó a guasa en el campamento de Potídea, y que fue allí donde estuvo por veinticuatro horas arrobado en sus pensamientos.[5] Parece como si el llamamiento le hubiera venido cuando estaba en las trincheras, y de ser así, la misión no pudo haber sido el único negocio de su vida sino después de Delion, a la edad de 45 años. Ahora bien, hemos visto que Sócrates era conocido por su sabiduría mucho tiempo antes, y la *Apología* confirma en este punto el discurso de Alcibíades. Antes que Sócrates diera principio a su misión, fue Querefón a Delfos y preguntó al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates, de lo que resulta que esta sabiduría, la que haya sido, era algo anterior y por completo independiente de la misión pública de que se nos habla en la *Apología*. En conclusión, el testimonio admitido por Maier es suficiente para probar que Sócrates era tenido por sabio antes que llegara a la cuarentena y que

[5] *Banquete*, 220 c 3 ss. Maier, tenía que ser, nos advierte que el incidente depende obviamente de una tradición fidedigna.

circulara como transeúnte, interrogando a sus conciudadanos. Sea lo que fuere en cuanto a los detalles, tanto la *Apología* como el discurso de Alcibíades asumen lo anterior como algo que va de suyo, lo cual lleva consigo mayor convicción que si hubiera sido declarado con abundante verbalismo.

Por otra parte, no parece probable que la misión de Sócrates no guardara ninguna relación con la sabiduría bajo cuyo aspecto fue conocido en sus años mozos. La *Apología*, sin embargo, no nos sirve aquí de nada. Nos dice mucho sobre la misión, pero nada en cuanto a la naturaleza de la "sabiduría" que estimuló la exploración de Querefón, ni tampoco Alcibíades, en el *Banquete*, está lo suficientemente sobrio como para poder darnos sino un apunte sobre el cual volveremos, pero que por lo pronto es difícilmente inteligible. Lo mejor será, por tanto, empezar con el informe de esta misión dado en la *Apología*, la misión a que Sócrates consagró los últimos años de su vida, y ver después si de lo anterior podemos inferir algo en lo tocante a la "sabiduría" por la cual había sido conocido desde que entró en la madurez.

IV

Lo que se nos dice, pues, es que al principio rehusó Sócrates aceptar la declaración de la Pitia de que era él (Sócrates) el más sabio de los hombres, y que se propuso refutar al oráculo oponiéndole otro que sería ciertamente el más sabio. El resultado de sus esfuerzos, sin embargo, redújose a hacer ver cómo todos aquellos que pretendían ser sabios a sus ojos y a los de otros muchos, eran realmente ignorantes, por lo que llegó a la conclusión de que el sentido del oráculo no

estaba en la declaración superficial. En lo profundo el dios debió de haber dicho que todos los hombre por igual eran ignorantes, pero que Sócrates era más sabio que todos ellos, en cuanto que se reconocía por ignorante, mientras que los demás pensaban ser sabios. Descubierto así el oculto sentido del oráculo, Sócrates sintió ser su deber el de constituirse en defensor de la veracidad del dios délfico, por la entrega del resto de su vida a la exposición de la ignorancia del resto de sus conciudadanos.

Debería ser obvio, por otra parte, que ésta es una presentación humorística del caso. Por muchas razones en Atenas se miraba con recelo el oráculo délfico, y cuando Eurípides lo exhibe bajo una luz siniestra, no hace sino reflejar los sentimientos de su auditorio. Es increíble que ningún ateniense creyera digno hacer el menor sacrificio por una institución que se había distinguido por sus proclividades persas y espartanas, o que Sócrates esperara conciliarse a sus jueces aduciendo el hecho de que se había arruinado por defender la veracidad del oráculo. Sería como si esperáramos que un jurado de ingleses no conformistas se mostrara favorable a un acusado que dijera haber caído en penuria por haber combatido en defensa de la infalibilidad papal.

En este punto los últimos críticos alemanes han tenido un atisbo de la verdad, pero las conclusiones que han sacado son por completo erróneas. Varios de entre ellos han hecho el profundo descubrimiento de que el discurso que pone Platón en boca de Sócrates no es una defensa en absoluto y no era idóneo para conciliarse al tribunal, de lo que infieren que no pudo haber sido pronunciado por el reo, y no faltan quienes llegan a decir que toda la historia del oráculo es una pura invención de Platón. Si así piensan es porque parten de la convicción de que Sócrates debió haber pre-

parado la mejor defensa posible. "Lo único que necesitaba, dice Maier (p. 105), era haber apelado a la puntualidad que mostró siempre en el cumplimiento de los deberes religiosos de un ciudadano ateniense. En la *Apología* de Xenofonte habla de este modo, y ciertamente así habló". La inferencia es típicamente germánica, pero el Sócrates que creemos conocer por la *Apología*, el *Critón* y el discurso de Alcibíades, no se habría rebajado nunca a nada semejante a aquella actitud. Al contrario de los profesores alemanes (ocasionalmente por lo menos) no le tenía miedo al Estado. Reconocía ciertamente el derecho que tiene a inmiscuirse en la vida de sus ciudadanos en la forma que estime conveniente, pero no el derecho de controlar su libertad de pensamiento y de expresión. El Sócrates del *Critón* insiste, por cierto, en que una sentencia legalmente pronunciada debe ser debidamente ejecutada, pero más enérgicamente aún mantiene su derecho de no degradarse por una defensa humillante, o facilitarles el juego a sus acusadores apelando a la fuga, que es lo que ellos querían que hiciera. No. Cada parte debe atenerse a la sentencia pronunciada. Sócrates debe morir, y sus acusadores deben llevar sobre sí su condenación por maldad e injusticia. Es lo que dice él en la *Apología* (39 b, 4 ss.) y añade que así ha debido ser.

Incluso Xenofonte, que esgrime el argumento de la conformidad religiosa en boca de Sócrates, muestra mayor penetración que los alemanes. En su propia *Apología* reconoce él que otras versiones del discurso (Platón, por supuesto) han reproducido el tono altivo (*μεγαληγορία*) de Sócrates,[6] quien permaneció por

[6] "Así habló realmente", según podemos leer, Xen. *Apol.* 1, *ὅτι τῷ ὄντι οὕτως ἐρρήθη ὑπὸ Σωκράτους*. Platón estuvo presente en el juicio, mientras que Xenofonte andaba por Asia.

completo indiferente al desenlace del juicio. Desgraciadamente esta observación va inmediatamente malograda por una queja de Xenofonte, quien deplora que nadie haya podido dar razón de la indiferencia de Sócrates, por lo que su conducta fue "más bien insensata", como les parece a los alemanes.

La interpretación de Xenofonte, quien modestamente la descarga en Hermógenes, es que Sócrates quiso escapar a los achaques de la vejez por una muerte oportuna. No quiso resignarse a la ceguera o la sordera. Lo que no ha sido dado ni a Xenofonte ni a los alemanes es el percibir que lo único que puede esperarse de un varón intrépido acusado de un crimen sin el menor fundamento, es el tono de humorista condescendencia y *persiflage* reproducido por Platón. Hay también, por cierto, momentos muy serios en la *Apología*, pero la defensa en general es más bien una provocación que un alegato por una sentencia absolutoria, y por esto nos sentimos tan seguros de que el discurso es un documento vital.

No hay duda, pues, de que Sócrates dio cuenta de su misión en los términos de la *Apología*, aunque no debemos perder de vista el carácter irónico de esta parte del discurso. Los ingleses en general lo toman demasiado en serio. Piensan, al parecer, que el mensaje de Sócrates a sus conciudadanos es literalmente lo que dice, y que el único afán de su vida fue exhibir la ignorancia de los demás. Pero si realmente hubiera sido así, es difícil creer por qué prefirió enfrentar la muerte antes que abandonar su labor. No hay duda de que Sócrates pensó que la convicción de ignorancia era el primer paso en el camino de la salvación, y que era inútil hablar de otra cosa a gentes que aún estaban por dar aquel paso, pero aún Xenofonte, a quien estos críticos

tienen generalmente por una autoridad sobre el Sócrates histórico, lo representa como un maestro de doctrina positiva. Habrá que descubrirlo bajo este aspecto sin salir de la *Apología.*

V

No hemos de suponer, ya de suyo, que Sócrates haya creído necesario hablar largamente de su magisterio en su defensa, pero sí, a lo que parece, señaló su naturaleza. Entre sus quinientos jueces había algunos que merecían ser tomados en serio. Y aunque no lo hubiera dicho, Platón debió decirlo por él a fin de producir el efecto que obviamente pretendía producir. Lo dijo de manera absolutamente inequívoca, y la única razón de que nos pase habitualmente por alto es porque encontramos difícil ponernos en el lugar de aquellos para los cuales la doctrina en cuestión era novedosa y peregrina.

El pasaje que nos lleva al secreto es aquel en que Sócrates dice a sus jueces que no desistirá de lo que llama filosofía, aun en la hipótesis de que los jueces lo absuelvan con esta condición. Es éste, más que otro alguno, el lugar que buscamos para la exposición de la verdad porque estaba pronto a morir, y donde Platón pone en su boca la suma y sustancia de su filosofía en palabras escogidas con el mayor cuidado, y que llevan consigo todo el énfasis posible por la solemnidad del contexto y el artificio retórico de la reiteración. Lo que Sócrates nos dice es lo siguiente:

> ...Supongamos que, desoyendo las instancias de Anito, me dijéseis: "Sócrates, no haremos caso de lo que dice Anito, sino que te declaramos absuelto, pero a condición de que dejarás de filosofar y de hacer tus indagaciones acostumbradas; y si en esto reincides y fueres descubierto, morirás." Pues si esta condición

me pusiéreis para soltarme, yo a mi vez os diría: "Atenienses, os respeto y os amo, pero obedeceré a Dios antes que a vosotros; y mientras quede en mí un soplo de vida y fuere capaz de hacerlo, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de amonestar al que de vosotros me encontrare, diciéndole lo que tengo por costumbre: ¿Cómo es posible, mi excelente amigo, que siendo tú ateniense, ciudadano de la mayor ciudad del mundo, y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, no te avergüences de no haberte cuidado sino de tus riquezas, para aumentarlas lo más que puedas, así como de tu reputación y tus honores, y no te ha preocupado, en cambio, ni has pensado en la sabiduría, en la verdad, en tu alma, para hacerla lo mejor posible?"

Y si alguno me contradice y afirma que sí tiene cuidado de su alma, no penséis que le voy a dejar ni a irme luego, sino que le interrogaré, le examinaré y discutiré con él; y si me parece que no posee la virtud, por más que lo aparente, le echaré en cara que tenga en tan poco lo que vale más, y en tanto, por el contrario, lo más vital. He aquí cómo procederé con cualquiera que me encuentre, sea joven o viejo, extranjero o conciudadano, y principalmente con estos últimos porque vosotros me tocáis más de cerca por la sangre. Así lo manda Dios, sabedlo bien; y por mi parte pienso que el mayor bien que jamás pudo tener esta ciudad, ha sido mi obediencia a la orden divina.

Y todavía:

Mi único negocio es andar por las calles para persuadiros, a jóvenes y a viejos, de no cuidar tanto de vuestro cuerpo ni de vuestra fortuna tan apasionadamente como de vuestra alma, para hacerla lo mejor posible. (*Apol.* 29 d 4 ss., y 30 a 7 ss.)

El cuidado del alma, por consiguiente, era lo que con mayor empeño quería inculcar Sócrates en sus conciudadanos, y hemos de ver todo lo que esto implica. En primer lugar, sin embargo, adelantemos la observación de que hay muchos ecos de la frase en toda la literatura socrática. Xenofonte la reproduce dentro de contextos que no parecen haber derivado de los diálogos platónicos. Antístenes, a lo que parece, empleó también la

frase, y es difícilmente creíble que la haya tomado de Platón. Isócrates alude a ella como a algo familiar en la Academia.[7] La Academia ateniense poseía un diálogo que era una especie de introducción para principiantes a la filosofía socrática, en la forma de una conversación entre Sócrates y el joven Alcibíades. No es, a lo que pienso, de Platón, pero sí de un autor contemporáneo. En él hace ver Sócrates que si alguien ha de tomar cuidado de sí mismo, debe conocer ante todo lo que es él mismo, y si se probare que cada uno de nosotros es su alma, la consecuencia será que cuidar de nosotros mismos será cuidar de nuestras almas. Todo está escrito de la manera más simple e incitante, con las habituales alusiones al zapatero y congéneres, y confirma sorprendentemente lo dicho en la *Apología*. No tengo por qué elaborar más en este punto, toda vez que Maier admite, y aun insiste en ello, que ahí tenemos la característica fórmula socrática. Veamos, pues, a dónde puede conducirnos esta admisión.

A primera vista me temo que no nos lleve a ninguna parte en particular. Un lenguaje semejante llega a hacerse rancio por la repetición y hace falta un esfuerzo para revalorarlo. En lo que hace a las palabras, Sócrates no pudo decirlo mejor. Actualmente es una opinión ortodoxa y respetable la de que cada uno de nosotros tiene un alma, y que su salud es del mayor interés, y que así era en el cuarto siglo a.C., como podemos verlo por Isócrates. Sin mayor examen asumimos que una ortodoxia semejante e igualmente vaga existía en los tiempos de Sócrates, y que no había nada notable en que él mismo la reiterara. Y por esto Maier, habiendo llegado

[7] Cf. Maier, p. 333, n. 3. Isócrates, *Antid*. par. 309, aludido por Grote, *Plato*, vol. I, p. 341.

tranquilamente a esta conclusión, cree que no tiene por qué inquirir más, y decreta que Sócrates no fue un filósofo en sentido estricto, sino un maestro de moral con un método apropiado. Por mi parte espero hacer ver que Maier ha desistido de la cuestión justo en el punto por donde debiera haber empezado.

Aquí es, en efecto, donde importa recordar que Sócrates pertenece al siglo de Pericles. No tenemos el derecho de dar a sus palabras el sentido que habrían tenido en Isócrates o en lenguaje moderno. Lo que hemos de preguntarnos es el sentido que habrían tenido al principio de la guerra del Peloponeso, y si abrimos la cuestión, encontraremos, a lo que me parece, que muy lejos de haber sido un lugar común, la exhortación al cuidado del alma debe haberle sonado a una sacudida *(shock)* al ateniense de aquellos días, y debe incluso haber aparecido como algo ridículo. Lo que está implicado en el dicho socrático es que hay algo en nosotros capaz de alcanzar la sabiduría, así como también la bondad y la rectitud. A este algo lo llamó Sócrates alma (ψυχή). Nadie lo había dicho hasta entonces en el sentido en que lo dijo Sócrates. No sólo la palabra ψυχή no había sido usada nunca en esta acepción, sino que jamás se había constatado la existencia de aquello que Sócrates llamó con aquel nombre. Si pudiéramos hacerlo ver así, será más fácil entender cómo Sócrates vino a ser considerado como el verdadero fundador de la filosofía, con lo que habremos resuelto nuestro problema. Lo cual conlleva, claro está, una investigación de la historia del término ψυχή, lo que aparentemente nos alejará mucho de Sócrates, pero no hay modo de evitarlo si realmente queremos medir la importancia del progreso consumado por él. En lo que sigue, y como es obvio, me será de gran ayuda la *Psiqué* de Rohde, sólo que esta gran obra, a lo que me

parece, ha fallado el punto preciso al que debiera habernos guiado. No tiene un solo capítulo sobre Sócrates.

VI

Originalmente la palabra ψυχή significaba soplo o aliento, pero desde los tiempos históricos había tomado dos caminos distintos. Había llegado a significar valor o coraje en primer lugar, y en el segundo el aliento vital. El primer sentido, ya de suyo, no tiene nada que ver con nuestra actual investigación, pero como ha surgido una gran confusión al no distinguir entre ambos sentidos, no estará de más aclarar la semántica para definir su alcance. En muchos idiomas es bien manifiesto que en la idea primitiva de orgullo y coraje entra el elemento natural de que ambos sentimientos se expresan por un vigoroso aliento, o también, perdonen la expresión, por un bufido. Es bien posible que el fenómeno haya sido observado primero en los caballos. De cualquier modo, la locución "resoplar fuerte" (πνεῖν μέγα) sobrevivió en el sentido de estar orgulloso, y de los guerreros se dijo que respiran ira, o que Ares alienta en ellos. Tal fue el uso del vocablo ψυχή, no de otro modo que el término latino *spiritus*, y aún hoy hablamos de espíritus levantados. Heródoto y los trágicos lo usaron a menudo en este sentido y Tucídides por una vez.[8] De ahí deriva el adjetivo εὔψυχος, animoso, valiente, como también μεγαλόψυχος, de alma grande, magnánimo. Está claro,

[8] Tuc. II, 40, 3. En Heródoto V. 124, se nos dice que Aristágoras era ψυχὴν οὐκ ἄκρος. Por el contexto vemos claramente que quiere decir "de un espíritu menguado". Lo digo porque Liddell y Scott yerran en este punto.

por consiguiente, que si queremos descubrir lo que Sócrates entiende realmente por ψυχή cuando con este nombre designa la sede de la sabiduría y de la rectitud, debemos eliminar el empleo de esta voz en la primera acepción de la semántica antigua.

El segundo sentido de ψυχή es el de aliento vital, cuya presencia o ausencia es la distinción más obvia entre lo animado y lo inanimado. Es, en primer lugar, el espíritu *(ghost)* que expira el hombre al morir, mas puede también abandonar el cuerpo temporalmente, lo que explicaría el fenómeno del desmayo o síncope (λιποψυχία). Siendo esto así, pareció natural suponer que el espíritu puede andar errante cuando duerme el cuerpo, al punto de aparecer a otra persona durmiendo en sus sueños. Más aún, y toda vez que podemos soñar a los muertos, resulta que lo que se nos aparece debe ser lo que ha dejado el cuerpo del otro en el momento de expirar. Y estas consideraciones explicarían la creencia universal en el alma como una especie de "doble" del hombre real y corpóreo, el egipcio *ka* , el italiano *genius (sic)* y el griego ψυχή.

Ahora bien, este "doble" no se identifica con nada de lo que en nosotros quiere y siente en el curso de nuestra vida vigilante, todo lo cual se atribuye de ordinario a la sangre y no al aliento. Homero tiene mucho que decir sobre nuestros sentimientos, pero no atribuye ninguno a la ψυχή. El θυμός y el νόος, por los cuales sentimos y percibimos, tienen su asiento en el diafragma o en el corazón; son del cuerpo y perecen con él. En cierto sentido y sin duda, la ψυχή continúa existiendo después de la muerte, ya que puede aparecer a los supervivientes, pero en Homero es difícilmente ni siquiera un espíritu, ya que no puede aparecer a los vivos sino en el sueño. Es una sombra (σκιά) o imagen (εἴδωλον) con no mayor sustancia, a dicho de

Apolodoro, que la reflexión del cuerpo en un espejo.[9] Las almas que han partido son cosas sin consistencia y sin inteligencia. Tiresias es la excepción que confirma la regla, y en la *Nekyía* son únicamente las almas que han podido beber sangre a las que vuelve la conciencia por corto tiempo. No es porque la muerte haya despojado a la *ψυχή* de nada que poseyera, ya que no tenía nada que hacer en la vida consciente cuando estaba en el cuerpo, y no puede, por tanto, tener conciencia alguna a su separación. Unos cuantos favoritos escapan a este destino lúgubre al ser enviados a las Islas de los bienaventurados, pero es porque realmente no murieron. Fueron llevados allá viviendo aún y con sus cuerpos, sin los cuales serían incapaces de la bienaventuranza. Este punto, igualmente, lo ha observado bien Apolodoro.[10]

VII

Reconócese generalmente que esta creencias difícilmente pueden calificarse de primitivas, y que los ritos del culto de los muertos (*τὰ νομιζόμενα*) cuya práctica encontramos en Atenas y en otros lugares, remontan a creencias muy anteriores. Por ello vemos que en cierto tiempo pensábase que la *ψυχή* continuaba cohabitando con el cuerpo en la tumba, donde era alimentada por las ofertas de los supervivientes, especialmente por libaciones (*χοαί*) derramadas sobre la tumba. Parece justa la inferencia de que el hecho de ser el mundo homérico inmune a los espíritus influyó mucho en la sustitución de la cremación por la inhumación. Al ser el cuerpo incinerado no tiene más

[9] Apolodoro, *Περὶ θεῶν* Ecl. I, p. 420.
[10] Apolodoro, Stob. Ecl. I, p. 422.

el alma ningún asidero en esta vida. De los más antiguos espíritus reconocidos en Atenas no hubo nunca nada tan tenue y desvalido como los espíritus homéricos. Si no hay venganza del muerto asesinado, o si se descuidan las ofrendas en su tumba, su espíritu podía andar errante y las fiestas de la Antesteria preservaban el recuerdo del tiempo en que se creía que las almas que habían partido visitaban su antigua morada una vez al año. No hay aquí la menor huella de nada que pudiera llamarse culto de los antepasados, lo cual es algo mucho más primitivo. Aunque menos desvalido, y por tanto más formidable que la "sombra" homérica, el espíritu (en la representación de los antiguos atenienses) depende de las ofrendas de los supervivientes, los cuales, al llevarlas, lo hacen sin duda por un sentimiento de piedad natural, pero sobre todo para mantener quieto al espíritu, todo lo cual difícilmente puede llamarse culto.

Es claro, por lo demás, que de estas creencias quedaban meros residuos en la Atenas del siglo V. De ellos sabríamos prácticamente nada, a no ser por la circunstancia de que los ritos mortuorios se revestían de cierta importancia legal en los casos de herencia y homicidio, por lo que los oradores tenían que tratarlos en serio, y por otra parte convivían confortablemente aquellos ritos con la creencia, del todo inconsistente con ellos, de que las almas de los difuntos iban al lugar que les correpondía. Hoy sabemos que la pintura que hace Luciano de Carón y su barca reproduce fielmente la imaginería del siglo VI a.C., porque concuerda exactamente con una pieza de cerámica recientemente descubierta. En ella vemos a las almas, miserables creaturillas aladas, llorando en la ribera y pidiendo ser embarcadas, mientras Carón, sentado en la popa, hace todo el espacio que puede para pasar las

almas a remo. Con esta escena es evidente que el artesano que decoró la pieza, destinada obviamente al culto de los muertos, no tenía él mismo una fe viva en la existencia que proseguía teniendo el alma dentro de la tumba. En Egipto encontramos la misma contradicción, sólo que allí se tomaba en serio una y otra creencia. Siendo los egipcios un pueblo práctico, salieron de la dificultad postulando la existencia de dos almas, una de las cuales *(ka)* permanece en la tumba, mientras que la otra *(ba)* parte al lugar de los muertos. A semejantes artificios recurrióse en otros países, pero los griegos no sintieron la necesidad de nada parecido. Entre ellos, en suma, la antigua creencia había perdido su ascendiente.

Por cualquier aspecto que lo veamos, las creencias atenienses tradicionales sobre el alma eran de una gran tristeza, por lo que no tiene por qué extrañarnos la popularidad de los misterios eleusinos, que prometían a los iniciados una suerte de algún modo mejor después de la muerte. No parece, sin embargo, que de todo ello tuvieran una concepción muy clara. La obligación del secreto tenía sólo que ver con el ritual, y no hay duda que sabríamos algo más definido sobre la vida futura si los Misterios hubieran sido en esto más explícitos. Con lo que al respecto tenemos, el coro de las *Ranas* de Aristófanes nos dice probablemente todo cuanto había que decir, y que no va más allá de praderas y fiestas, una especie de glorioso *picnic*. De lo que sí podemos estar por completo seguros es de que ningún aspecto nuevo del alma fue jamás revelado en los Misterios, ya que en este caso habría seguramente algún rastro de aquello en Esquilo. Más aún, no nos dice él nada sobre el alma, y apenas si la menciona. Para él, como para la mayoría de sus contemporáneos, el pensamiento es cosa del cuerpo; es la sangre alrededor del corazón,

y cesa de pensar con la muerte. La vida por venir no tiene lugar en el esquema esquiliano del mundo, y por esto le preocupa tanto al poeta el problema del castigo en los hijos de los pecados paternos. En la tierra debe hacerse justicia, o no en absoluto.

En cualquier hipótesis, las promesas de los Misterios son tan inconsistentes con las creencias del culto a los muertos como lo son Carón y su barca; y el hecho de que los ritos eleusinos hayan sido incorporados por el Estado en la religión oficial, hace ver una vez más el poco arraigo de estas creencias en la mentalidad ateniense. No quiero decir que el ateniense medio fuera activamente incrédulo, sino que, hasta donde puedo conjeturarlo, no les daba mucha atención. Después de todo, los atenienses habían sido educados en Homero, y de esta fuente derivaban sus creencias cotidianas y activas. Pero, además, a Homero se había empezado a interpretarlo alegóricamente, y la noción prevalente al tiempo de Sócrates, era la de que las almas de los muertos las absorbía al aire superior, del mismo modo que a sus cuerpos los tragaba la tierra. En *Suplicantes* nos da Eurípides la fórmula "Tierra a la tierra y aire al aire", y no era en sus labios ninguna herejía.[11] Era una creencia común, al punto de haber sido incorporada en el epitafio oficial de los caídos en Potídea unos años antes (432 a.C.).[12] No hay nada de sorprendente en esta inscripción. No había lugar en la religión oficial para ninguna doctrina de la inmortalidad. Los dioses, ellos tan sólo, eran inmortales, y hubiera sido un contrasentido sugerir siquiera que los seres humanos pudieran también serlo. Los muertos son los muertos; ¿ni cómo podrían ser los muertos inmortales? En la edad

[11] Eur. *Suppl.* 53[illegible]: *πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα,τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν.*
[12] C.I.A. 442: *αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών.*

heroica, seguramente, algunos seres humanos pasaron a la inmortalidad al haberse transformado en dioses y héroes, pero no es de esperarse hoy que vuelva a suceder lo mismo. Los honores heroicos rendidos a Brasidas en Anfípolis tuvieron un motivo político, y difícilmente fueron tomados en serio.

VIII

Hasta aquí me he estado ocupando de la creencias del ciudadano común y de la religión oficial de Atenas, pero hubiera sido fácil encontrar gentes que sustentaran creencias por completo diferentes sobre el alma. Son en primer lugar los miembros de las cofradías órficas, y en segundo lugar los adeptos de la ciencia jónica, y que llegaron a ser muy numerosos desde que Anaxágoras introdujo aquella ciencia en Atenas. En una apreciación general, los órficos habrían estado principalmente entre las clases más humildes, y los adictos a la ciencia jónica principalmente en la aristocracia ilustrada. Aún en ausencia de todo testimonio directo, hemos de suponer que Sócrates, interesado en todo y catador de todo, no pasó de largo frente a los dos movimientos más conspicuos que tuvieron lugar en Atenas en su propia generación, y si queremos ubicarlo en sus circunstancias contemporáneas, no podemos pasarlo por alto. El movimiento religioso fue el primero en el tiempo, y es el primero, por lo mismo, que reclama nuestra atención.

El rasgo más sobresaliente de la fe órfica es el de que encuentra su fundamento en la negación de lo que, según vimos, fue la doctrina cardinal de la religión helénica, a saber que hay un abismo infranqueable, o poco menos, entre los dioses y los hombres. Los órficos, por el contrario, mantuvieron que cada alma es un

dios caído, encerrado en la prisión del cuerpo en pena de un pecado prenatal. El fin de su religión, tal como la practicaban, era el de asegurar la redención (λύσις) del alma de su servidumbre corporal por medio de ciertas prácticas dirigidas a la detersión y purificación del pecado original. Las almas suficientemente purificadas volvían una vez más con los dioses y recuperaban su antiguo lugar entre ellos.

No era ciertamente una creencia primitiva sino una especulación teológica del género que encontramos entre los hindúes y, en una forma más cruda, entre los egipcios. El problema hasta hace poco era que no se veía dónde pudiera ubicarse una época de tal especulación dentro de los límites de la historia helénica tal como la conocíamos, y muchos estudiosos habían seguido a Heródoto, quien sostenía que el orfismo había venido de los bárbaros y en particular de Egipto. Por otra parte, el orfismo estaba estrechamente ligado al culto de Diónisos, oriundo al parecer de Tracia, y difícilmente podemos acreditar a los tracios el don de la teología mística. Dentro de una perspectiva más amplia, sin embargo encontraremos otras doctrinas de carácter semejante en lugares que nada tienen que ver con Tracia. Si damos crédito a Zielinski, habría fundamentos sólidos para creer que la teología hermética, importante en cierto momento, tuvo su origen en Arcadia y especialmente en Mantinea, patria de la profetisa Diotima, la cual, ciertamente, no tiene por qué ser mirada como un personaje ficticio. Hubo también elementos místicos en el culto de Zeus cretense, y un libro de profecías en dialecto chipriota, prácticamente idéntico al arcadio. La distribución geográfica de la doctrina sugiere vivamente que puede tratarse de un residuo de la edad egea, y que el periodo de especulación teológica pudo ser al tiempo del reinado de Cnosos. Si

así fuere, los sacerdotes de Heliópolis en el delta del Nilo pudieron haber sido importados de Creta o viceversa, si es que existió este comercio, en cuyo caso no habría porqué preguntarse por orígenes más remotos.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que doctrinas de este tipo florecieron abundantemente en el siglo VI a.C. y que de ningún modo puede desestimarse su influjo en los pensadores de Grecia. Hay que guardarse, sin embargo, de exagerar, porque así como es verdad que los órficos atribuyeron al alma un valor que fue mucho más allá del que se le reconocía en la religión pública y privada de las ciudades helénicas, por otra parte no está de ningún modo claro que hayan ido mucho más allá del animismo primitivo en cuanto a dar razón de la naturaleza del alma. Que el alma pueda revelar su verdadera naturaleza en el éxtasis, el cual a su vez puede ser artificialmente provocado por drogas o danzas, es algo bien comprensible, pero aún en sus más altas manifestaciones, la doctrina muestra señales de su origen primitivo. El más antiguo documento literario del origen divino del alma encuéntrase en un fragmento de una elegía de Píndaro (fr. 131) pero aún allí el alma es llamada imagen de la vida (*αἰῶνος εἴδωλον*) que sobrevive a la muerte a la manera homérica, y expresamente se nos dice que duerme cuando los miembros están activos (*εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων*) por lo cual no es sino en sueños cuando manifiesta su naturaleza profética. De hecho y según nos dice Adam, es más bien lo que en nuestros días se llama el yo subliminal, y está del todo disociada de la conciencia normal en la vigilia.[13] Puede ser divina e inmortal, pero realmente no es asunto nuestro sino en el sueño y en el momento

[13] Adam, *The doctrine of the celestial origin of the soul*, Cambridge Praelections, 1906.

de la muerte. No se identifica con lo que llamamos el yo.

IX

La palabra ψυχή había sido igualmente usada por las escuelas científicas de Jonia en otro sentido por completo distinto del popular y tradicional. Este sentido parece haber tenido origen en la doctrina de Anaxímenes, según la cual era el aire (ἀήρ) la sustancia primordial y la vida del mundo, no de otro modo que el aliento es la vida del cuerpo. Esta doctrina fue enseñada en Atenas por Diógenes de Apolonia en los principios de la madurez de Sócrates, el cual aparece como adicto a ella en las *Nubes* de Aristófanes. El énfasis, empero, gravita por entero en el aspecto cósmico, sin ningún interés especial por el alma individual humana, la cual no es sino la porción del aire sin límites encerrada en nuestro cuerpo por cierto tiempo, y que da razón de nuestra vida y conciencia. Hay por cierto un gran avance sobre las creencias primitivas, por cuanto que por primera vez se identifica la ψυχή con la conciencia vigilante y ya no con la conciencia soñolienta. Este punto es especialmente enfatizado en el sistema de Heráclito, basado precisamente en la oposición entre vigilia y sueño, vida y muerte.[14] El alma vigilante es aquella en que el fuego elemental arde brillante y seco, y por su parcial o total extinción sobrevienen el sueño y la muerte. Por otra parte, el alma está es un estado de flujo no menos que lo está el cuerpo. Es también el río en que no puedes bañarte dos veces, y no hay nada que puedas designar como "yo", o siquiera como "esto". Al origen

[14] Veáse mi *Greek philosophy, Part I, Thales to Plato*, par. 41.

del movimiento prefería Anaxágoras llamarlo νοῦς y no ψυχή, mas para nuestro actual propósito da lo mismo. El rasgo común a todas estas teorías es el de que nuestra vida consciente nos viene "por la puerta" (θύραθεν) como dijo Aristóteles, empleando un término que en otro contexto describe la respiración. Su existencia en nosotros (la del aire) es de carácter temporal y accidental, dependiente únicamente de que momentáneamente una porción de la primera sustancia está encerrada en un cuerpo particular. Como puede verse, todo esto encaja bastante bien con la creencia comúnmente aceptada en Atenas y expresada en la fórmula "la tierra a la tierra y el aire al aire". De casi todo fueron acusados los sofistas, pero yo no recuerdo ningún lugar en que se les haya reprochado el no pensar noblemente del alma. No había doctrina ninguna del alma en la religión oficial, o ninguna digna de comentarse, y no eran reos de impiedad los sofistas por su enseñanza en este particular. Más bien la doctrina órfica era la que podría molestar ciertos prejuicios corrientes.

Los pitagóricos tal vez podrían haber desarrollado una doctrina más coherente del alma, ya que compartían tanto el interés religioso de los órficos como los intereses científicos de los jonios. De hecho, sin embargo, sus estudios músicos y médicos les llevaron a mirar el alma como una mixtura (κρᾶσις) o una armonía (ἁρμονία) de los elementos que componen el cuerpo, del cual, por consiguiente, el alma es meramente una función. Demócrito a su vez, fue tan lejos como para distinguir entre los placeres del alma, más divinos que los del tabernáculo (σκῆνος) del cuerpo, pero toda vez que, según Demócrito, el alma era algo corpóreo, no había sino una diferencia de grado. En conclusión, hemos de concluir que ni la religión ni la filosofía del siglo V a.C. sabían cosa alguna del alma.

Lo que llamaban con este nombre era algo extrínseco y disociado de la personalidad normal, dependiente por entero del cuerpo.

X

En la literatura ateniense del siglo V la idea del alma es aún más desconocida. Habríamos podido esperar que los órficos, si no los científicos, hubieran dejado alguna huella, pero ni siquiera esto aconteció. En una materia como la que estamos tratando son inútiles las impresiones vagas y generales, por lo que las observaciones que he de hacer tienen por base una completa enumeración de todos los empleos del término ψυχή en la literatura ateniense que conservamos del siglo V con inclusión de Heródoto, quien escribió sobre todo para los atenienses. Gran sorpresa me produjo el resultado de esta investigación, la cual puso de manifiesto que hasta el fin de aquel siglo difícilmente podrá registrarse un empleo del vocablo en otro sentido distinto del puramente tradicional.

En primer lugar, como ya dije, a menudo significa "espíritu levantado" o coraje, pero este sentido no tiene porqué preocuparnos de momento. En cierto número de textos significa espíritu o espectro *(ghost)* pero de los espectros no se habla mucho. En un número mucho mayor de lugares puede traducirse por vida, y es aquí donde empiezan los equívocos. No se ha observado con suficiente cuidado que ψυχή, en la literatura de este periodo no quiere decir nunca la vida del hombre, a no ser cuando está por morir o en peligro de muerte, o en otras palabras, que el dialecto ático dice en este punto lo mismo que el dialecto homérico. Podéis perder o entregar vuestra alma, o podéis salvarla; podéis arriesgarla o luchar por ella o hablar en su

defensa; podéis sacrificarla como Alcestes o apegaros a ella innoblemente como Admeto. Amar uno su ψυχή es apocarse ante la muerte, y φιλοψυχία es la palabra usual por cobardía, y en el mismo sentido podéis decir que una cosa os es tan cara como la vida. En cuanto a las ψυχαί de otras gentes, podéis llorarlas o vengarlas, en cuyo caso ψυχή significa claramente *vida perdida*, y puede lo mismo traducirse por vida que por muerte. Lo único que no podéis hacer con la ψυχή es vivir por ella. Cuando Teseo en Eurípides[15] exhorta a Anfitrión a hacer violencia a su alma, lo que quiere decir es esto: "esfuérzate a vivir", y el sentido literal de las palabras es el siguiente: "retiene por fuerza el aliento vital" y no lo dejes escapar. "Resístete a entregar tu espíritu" se le aproxima. De modo semejante la expresión "controla tu ψυχή" (*Her*. 626) significa propiamente "esfuerzate por no desmayarte", lo que implica la misma idea de retener el aliento. Podéis escrutar en vano los escritores atenienses del siglo V por un solo ejemplo de ψυχή en el sentido de vida, excepto en conexión con el desmayo o la muerte.

De ψυχή se habla también en los trágicos como sede de ciertos sentimientos, en cuyo caso la traducción natural sería "corazón". Lo que no se ha observado es que estos sentimientos son siempre de un género muy especial. Píndaro, lo vimos, piensa la ψυχή como una especie de yo subliminal que "duerme mientras los miembros están activos", pero tiene visiones proféticas mientras el cuerpo duerme. En la tragedia ática esta función es generalmente atribuida al corazón y no al alma, pero hay un texto por lo menos donde ψυχή parece claramente significar el subconsciente. En las

[15] Eur. *Herakles* 1366, ψυχὴν βιάζου. La interpretación de Wilamowitz es de lo más inepto.

Troyanas el infante Astiánax, cerca de morir, es compadecido por no haber tenido una experiencia consciente de los privilegios de la realeza. "Los viste y los imprimiste en tu ψυχή, pero no los conociste" (Eur. *Tro.* 1171). Este parece ser el único lugar en que a la ψυχή se asigna un conocimiento de cierto género, pero que no es propiamente conocimiento. Es apenas la vaga reminiscencia de la primera infancia y que no deja rastro alguno en la memoria. La misma idea encontramos en otro lugar donde oímos algo que hiere la ψυχή como una evocación familiar, o sea como despertadora de memorias durmientes.[16] Esto explica además cómo la ψυχή puede irritarse al ser punzada en lo vivo, y por qué de ciertas penas se dice que llegan a la ψυχή. Hasta hoy hablamos de un espectáculo patético o de un llamamiento que toca el corazón, y por más que hayamos olvidado la psicología primitiva de que estas frases provienen.

Si seguimos esta pista nos daremos cuenta de que los sentimientos atribuidos a la ψυχή son siempre los que pertenecen a esta oscura parte de nuesto yo que tiene mayor afinidad con la conciencia de los sueños. Son los extraños anhelos, penas y presentimientos demasiado grandes, así decimos, para expresarse en palabras. Tal es también el sentido de opresión y lobreguez que acompaña a los sentimientos de horror y desesperación, y de los que se habla como de un peso de que hay que aliviar nuestra ψυχή. Ansiedad y depresión (lo que llamamos abatimiento) tienen su sede en la ψυχή, como también todos los terrores y pavores irracionales. Pasiones inusitadas y avasalladoras, como el amor de Fedra por su hijastro, apenas una o dos veces son cita-

[16] Sófocles, *Electra*, 902.

das como haciendo presa en la ψυχή.[17] Por dos veces el alma es en Sófocles el asiento de sentimientos amables (εὔνοια) pero van más allá de su alcance ordinario.[18] Con certeza puede decirse que la ψυχή no es mirada jamás como teniendo algo que ver con la clara percepción del conocimiento, ni siquiera con la emoción articulada. Es siempre algo oscuro y misterioso, del todo aparte de la conciencia normal. El don de profecía y la destreza mágica se refieren ocasionalmente al alma, y nunca al pensamiento o al carácter. Es siempre, por consiguiente, esencialmente el "doble" de la creencia primitiva, y por esto podemos dirigirnos a él (o él a nosotros) como si fuera algo distinto de nosotros. Este diálogo, por supuesto, llegó a ser un manierismo o figura de dicción, pero no fue así en un principio. El alma del centinela en *Antígona*, que trata de disuadirle de informar a Creón, es hermana de la conciencia de Lancelote Gobbo en el *Mercader de Venecia.*

Ahora estamos en capacidad de entender las implicaciones de algunos usos especiales del término ψυχή. De él se dice, por ejemplo, que es la sede de una conciencia culpable. Muy claramente se ve así en un notable pasaje de Antifón,[19] donde arguye su cliente que jamás habría venido a Atenas si se hubiera sentido culpable. "Una ψυχή inocente, dice, mantiene tanto a sí misma como a un cuerpo exhausto, mientras que el alma culpable abatirá hasta un cuerpo vigoroso". Desde el mismo ángulo la ley del homicidio demanda la entrega del alma culpable (ἡ δράσασα, βουλεύσασα ψυχή)[20] una frase en que el uso de ψυχή como sede

[17] Eur. *Hipólito* 504, 526.
[18] Sof. *Edipo en Colono* 498, fr. 98.
[19] *De caede Herodis*, par. 93.
[20] Antifón, *Tetr.* III a 7, cf. Platón, *Leyes*, 873 a 1.

de la conciencia combínase con el sentido de vida como de algo que puede perderse. A la luz de esta interpretación deben interpretarse varios pasajes de los trágicos. Como era de esperarse, Esquilo pone en el corazón la sede de la conciencia, pero es enfático al referirla a la conciencia de los sueños. Es en la noche cuando se abre la úlcera del remordimiento. Aun el plácido Céfalo de la *República* platónica despiértase una y otra vez de su sueño por temor de que en su conciencia haya podido pecar contra los dioses o los hombres.

Otro sentimiento misterioso estrechamente asociado con el elemento subconciente en nuestra vida es el sentimiento del parentesco, al que los franceses llaman la *voix du sang*. Los griegos, ellos también, hablaban habitualmente de la sangre en esta conexión, pero la Clitemnestra de Sófocles se dirige a Electra como "nacida de mi ψυχή",[21] y ocasionalmente de los parientes más cercanos dícese que tienen un alma en lugar de una sangre.

Debemos por último tomar nota de un uso curioso y particularmente instructivo del término que, por lo que sabemos, ha venido del lenguaje popular. La ψυχή es la sede de caprichos y apetitos descarriados, y especialmente de aquellas ansias irracionales por ciertas especies de alimento y bebida que emergen a veces de la parte irracional más incontrolable de nuestra naturaleza. El cíclope de Eurípides, que no ha probado carne humana por largo tiempo, dice que dará un buen agasajo a su ψυχή al comerse a Odiseo. Esquilo, por su parte, no desdeña hacer hablar al espectro de Darío, que aconseja a los príncipes de Persia "dar a sus almas algún placer día con día" (*Pers*. 840). Los romanos ha-

[21] Sof. *Electra* 775.

blaban a su vez de *animo* o *genio indulgere*, y también de cumplir su deber *animi causa*. Es un curioso residuo de psicología primitiva, y es muy conveniente tener un "doble" por el cual no somos estrictamente responsables, y adjudicarle estos inconfesables deseos por la buena vida a que de vez en cuando estamos todos sujetos, aun los mejores de entre nosotros. La *ka* egipcia tenía tendencias semejantes. Vistas así las cosas, la ψυχή es el elemento meramente animal de nuestra naturaleza.

Creo haber cubierto prácticamente todos los usos del término ψυχή en la literatura ática del siglo V. Aún en Lisias, del siglo IV, hay apenas un solo caso de empleo del término, pero en el sentido tradicional, lo cual es tanto más notable cuanto que Lisias perteneció a la orla por lo menos del círculo socrático. Las pocas excepciones antes aludidas son del género que prueba la regla. Cuando Heródoto discute el supuesto origen egipcio de la creencia en la inmortalidad, usa ψυχή, naturalmente en el sentido órfico (II, 123). Hipólito en Eurípides (*Hip*. 1006) habla del alma virgen, que es una figura órfica, pero en todo lo demás Eurípides le da al término el sentido puramente tradicional, aun en las *Bacantes*. Sófocles, como era de esperarse, es más sutil, pero yo no he podido encontrar sino dos pasos en que va más allá de los límites antes señalados, y ambos ocurren en uno de sus últimos dramas, *Filoctetes*. Odiseo dice a Neoptólemo que tiene que "atrapar la ψυχή de Filoctetes con palabras", lo que parece insinuar que es la sede del conocimiento. Filoctetes a su vez habla del "alma baja de Odiseo espiando desde una emboscada" (1013) lo que parecería indicar que por esta vez es el asiento del carácter. Estos textos son del final extremo del siglo V y anticipan el uso del vocablo en el siguiente. No hay ningún otro lugar en que ni por asomo

se sugiera que el alma tenga algo que ver con el conocimiento o la ignorancia, con la bondad o la maldad, lo cual es para Sócrates el carácter sobresaliente del alma.

Ahora bien, y si hasta la más alta poesía observó estos límites, podemos dar por seguro que el lenguaje popular lo hizo con mayor rigor aún. Exhortado a "cuidar de su alma", el ateniense medio podría suponer que era tanto como mirar por su seguridad personal, "de su pellejo", como solemos decir, o bien que lo que se le recomendaba era pasarla bien. Si podemos confiarnos a Aristófanes, la sentencia sugeriría que cada uno debe mirar por su doble, el espíritu o espectro. Los *Pájaros* nos cuentan cómo fue Pisandro a ver a Sócrates "con el deseo de ver la ψυχή que lo había abandonado estando él aún en vida", donde hay un juego de palabras con el doble sentido de alma y coraje. A Sócrates lo reconoce por la autoridad que tiene sobre las almas, a las que evoca (ψυχαγωγεῖ) del abismo. Los pupilos del pensadero (φροντιστήριον) llámanse burlonamente almas sabias en las *Nubes* (94). Es verdad que ocasionalmente habla Aristófanes de almas dolosas (δόλιαι ψυχαί) lo que nos hace acordarnos del *Filoctetes*, pero quien habla es un traficante de oráculos, o sea la excepción que confirma la regla (*Paz*, 1068). Podemos darnos cuenta del azoro que debe haber producido la doctrina socrática del alma si pensamos en el sentimiento molesto que suscitan las voces espectro y espectral en su antiguo sentido de espíritu y espiritual. Algo nada tranquilizante, igualmente, en la frase "admonición espectral" o de un duende.

XI

La novedad del uso socrático del término ψυχή nos la indican igualmente los curiosos circunloquios a que re-

curre él mismo (Sócrates) para sustituirlo, verbigracia: "Aquella parte de nosotros mismos, sea la que fuere, donde tienen asiento la injusticia y la justicia".[22] Con referencia al mismo principio explicaría yo la referencia en el *Banquete* al "corazón o alma o como debamos nombrarlo".[23] Muy del gusto de Platón son estos finos retoques históricos, y la duda de Alcibíades no es sino natural si, en efecto, Sócrates fue el primero en usar el vocablo en un sentido hasta entonces inédito. Si no estoy en un error, lo que negó Sócrates es que el alma fuera una especie de misterioso segundo yo, al punto de identificarla abiertamente con nuestra conciencia personal. De otra parte, sin embargo, la tuvo por algo más de lo que parecía ser y por esto requirió para ella todo el "cuidado" que los devotos de Orfeo reclamaban para el dios caído que los hombres albergan en su interior. Abierto está a todos, por lo demás, el mantener que Sócrates no fue realmente original, toda vez que no hizo sino combinar la doctrina órfica de la purificación del alma caída con la teoría científica del alma como la conciencia vigilante. Es el expediente favorito de los que hacen su profesión la de rebajar la originalidad de los grandes hombres. Contra lo cual, debe hacerse hincapié en que el poder de transfundir elementos aparentemente dispares es exactamente lo que se entiende por originalidad. El sentimiento religioso y la teoría científica podrían haber ido indefinidamente lado a lado, como de hecho los encontramos simplemente yuxtapustos en Empédocles. Hizo falta un Sócrates para ver que eran, por el contrario, elementos complementarios, y que por la unión entre ellos

[22] *Critón* 47 a 8: *ὅτι ποτ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων, περὶ ὃ ἥ τε ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐστίν.*

[23] *Banq.* 218 a 3: *τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ἢ ὅτι δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι κτλ.*

llegaríamos a la idea que hoy expresamos en nuestro idioma por el viejo término "espíritu" (*spirit*). En este sentido y con esta dilatación fue Sócrates el fundador de la filosofía.

Sin salir de la *Apología* podemos inferir, estoy seguro, que para Sócrates la inmortalidad del alma seguía como necesario corolario de la inspección de su naturaleza, pero lo más importante de notar es que no era éste su punto de partida ni aquello en que más se demoraba. Si, por un momento, puedo ir más allá de la *Apología* y del *Critón* en procura de un argumento negativo, yo diría que tanto en el *Fedón* (70 a 1 ss.) como en la *República* (608 d 3) Platón representa a los más allegados a Sócrates como vivamente sorprendidos de escucharle su profesión de fe en la inmortalidad. No parece, por tanto, que fuera éste el tema ordinario de su discurso. Lo que predicaba él como la única cosa necesaria para el alma era el esfuerzo que debía mantener por el bien y la sabiduría.

Maier, ya se entiende, se ve obligado a reconocer que Sócrates llama "filosofía" a la obra de su vida, pero arguye que esta filosofía consiste no más que en la aplicación del método dialéctico a la exhortación moral, y por esto dice que Sócrates no fue filósofo en el estricto sentido de la palabra. Si lo que entiende decir Maier es que Sócrates no expuso nunca un sistema en una serie de conferencias, su aserto es sin duda verdadero, sólo que, aun en las peores circunstancias, la filosofía nunca significó esto exclusivamente para los griegos. Ni tampoco es correcto decir que la sabiduría de que habla Sócrates en la *Apología* y el *Critón* haya sido meramente la sabiduría práctica. En este punto incurre Maier en un grave error al introducir en la discusión la distinción aristotélica entre φρόνησις y σοφία. La dis-

tinción, no hay duda, tiene un valor reconocido, pero en aquel momento *φρόνησις* y *σοφία* eran términos por completo sinónimos, y Platón continúa usándolos promiscuamente. A la verdad y a la sabiduría (*φρόνησις καὶ ἀλήθεια*) es a lo que debe aspirar el alma, y es un anacronismo introducir la noción aristotélica de la verdad práctica. Si la palabra *φρόνησις* ha de preferirse, en una apreciación global, a *σοφία*, es sólo porque el último término tiene ruines asociaciones, como nuestro "talento" (*cleverness*). Es inútil dilapidar más palabras en este punto, ya que la doctrina socrática de que el Bien es conocimiento equivale a la negación de que exista alguna distinción insalvable entre teoría y práctica.

XII

Las condiciones de nuestro experimento no nos han permitido admitir muchos elementos probatorios, lo que en un principio pareció que era de poca esperanza. A pesar de esto, hemos podido llegar a una conclusión de primera importancia y que ahora debe condensarse en términos de extrema precisión. Hemos comprobado que, si la *Apología* es un documento a que podamos dar crédito, Sócrates tenía por costumbre exhortar a sus conciudadanos a cuidar por sus almas, y aun Maier lo admite. Hemos visto aún que esta exhortación lleva consigo el uso del término *ψυχή* y una percepción de la naturaleza del alma de que nunca se había oído hablar antes de Sócrates. Los órficos, es cierto, habían insistido en la necesidad de purificar el alma, mas para ellos el alma no era la personalidad normal, sino un extraño del otro mundo que habita en nosotros por cierto

tiempo.[24] Los cosmólogos jonios habían ciertamente identificado el alma con nuestra conciencia vigilante, pero esta aportación fue extraña al Ática. Según Diógenes de Apolonia el alma es una porciúncula de Dios,[25] es decir una porción del aire cósmico que por cierto tiempo anima nuestros cuerpos. Hasta donde podemos juzgar, Sócrates fue el primero en decir que nuestra conciencia normal es el verdadero yo, y que por lo mismo merece todo el cuidado impendido en el cuerpo por los iniciados en los misterios religiosos. Las chocarrerías de Aristófanes ponen de manifiesto que Sócrates (era bien conocido) hablaba extrañamente del alma antes del año 423 a.C. cuando Platón no tenía cinco años de edad, por lo que no pudo ser el autor de las doctrinas que pone en boca de Sócrates. Podemos concluir, en consecuencia, que fue ésta la "sabiduría" que tanto impresionó al adolescente Alcibíades y a Querefón el impulsivo.

Me comprometí a no ir más allá en los textos probatorios admitidos por Maier, y por esto debo detenerme en el umbral de la filosofía socrática. No puedo, sin embargo, abstenerme de sugerir los caminos por los cuales debería proseguir la investigación ulterior. En un diálogo escrito treinta años después de la muerte de Sócrates, el *Teetetes*, Platón le hace describir su método de alumbrar pensamientos en el lenguaje, método derivado de la profesión de su madre, y que podemos probar que fue genuinamente socrático con base en Aristófanes quien hizo burla de este procedimiento más de medio siglo antes (*Nubes* 137). El

[24] La doctrina de la *παλιγγενεσία* o trasmigración, en su forma habitual, implica la disociación del alma del resto de la personalidad. Por esta razón, no creo que Sócrates aceptara la doctrina *en este sentido*.

[25] A. 19, Diels, *μικρὸν μόριον τοῦ θεοῦ*.

método mayéutico, a su vez, supone la teoría del conocimiento cuya expresión mítica es la doctrina de la reminiscencia. La doctrina del amor, que Sócrates en el *Banquete* profesa haber aprendido de Diotima, es sólo una prolongación de los anteriores pensamientos, y proporciona una explicación natural de su misión. Si Sócrates realmente creyó que el alma es arrastrada irresistiblemente a ir más allá de sí misma de la manera descrita en aquel diálogo, no había necesidad del oráculo délfico para que él mismo se echara a cuestas la tarea de convertir a sus conciudadanos. Entrar más en esto, sin embargo, sería transgredir los límites que yo mismo me he impuesto, y no quiero, además, afectar en nada las sólidas conclusiones a que, a mi entender, hemos llegado. Lo dicho hasta aquí es suficiente para hacer ver que no tiene mayor importancia el que tengamos o no a Sócrates por filósofo en estricto sentido, porque hemos comprobado que gracias a él, como dijo Juliano, "todos los que encuentran su salvación en la filosofía son salvados hasta el día de hoy". Que es lo único que nos propusimos demostrar. Hacer ver, en otras palabras, que Maier tendrá que escribir otras 600 páginas por lo menos para apurar las implicaciones de sus propias admisiones. Hay quienes pensamos que ha sido ya realizado, y mejor aún, por Platón.

ALFRED E. TAYLOR

BIOGRAFÍA PLATÓNICA DE SÓCRATES

El trabajo que tengo hoy el honor de presentar a mis colegas de la Academia, es por su naturaleza un simple ensayo que no pretende representar el resultado de una investigación extraordinaria o de una profunda especulación, pero que, en mi opinión, vale la pena el haberlo llevado al cabo. Por su interés inmediato llama, a no dudarlo, al estudioso de la historia del pensamiento filosófico, pero atrae también a todo aquel que tiene un interés genuino en las obras maestras de la literatura, por cuanto que pretende proyectar cierta luz sobre los métodos literarios de un gran filósofo que fue al mismo tiempo uno de los mayores artistas literarios y dramáticos del mundo.

El problema de la relación del Sócrates que figura como protagonista en los más ampliamente conocidos de los dramas en prosa de Platón, con el Sócrates que fue una prominente figura en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C., es, huelga decirlo, algo absolutamente fundamental en lo relativo a ciencia, ética y religión en la historia del pensamiento helénico, amén del interés que tiene en el estudio de la historia de las formas literarias. Y aun en el supuesto de que seamos por completo indiferentes a la historia del desarrollo del pensamiento científico, difícilmente podemos ser igualmente indiferentes, en tanto que estudiosos de la literatura, al problema general que surge con la repentina aparición, en los primeros años del siglo cuarto, de

una composición en prosa de tipo enteramente nuevo, bajo el título de "discursos de Sócrates",

Con respecto al hecho de la aparición de este tipo de composición en aquella época precisamente, no puede haber la menor duda. Si nos atenemos a Aristóteles (*Poética*, 1447 b 2) el "discurso socrático" es una forma literaria típica que el filósofo asocia con los mimos en verso de Sofrón y Xenarco, y deplora que la lengua helénica no posea un nombre genérico para este tipo, por cuanto que el término "mimo" implica el uso del verso cuando en realidad puede aplicarse también a la prosa, tan acomodada a este propósito como el verso.

Lo que Aristóteles aceptó como las características distintivas de esta forma literaria, resulta claramente de dos observaciones que a este respecto formula. La primera, el reconocimiento de la comunidad de forma entre el mimo y el discurso socrático, lo que implica, en la opinión de Aristóteles, que la nota típica del discurso socrático es su realismo. En efecto, y por la antigua información que tenemos en general de los mimos, y que podemos comprobar por la brillante imitación que hace Teócrito de un mimo en su decimoquinto Idilio, y también por la imitación de Herondas, era precisamente por su realismo por lo que los mimos se distinguían de cualesquiera otros y más antiguos géneros de composición dramática.

Dentro del mismo contexto, a lo que yo entiendo, observa Aristóteles en su *Retórica* (1417 a 19) que los discursos matemáticos (presumiblemente está pensando en los diálogos en que Zenón y Protágoras figuran en la discusión sobre el número infinitesimal) no ponen de manifiesto *ἤθη*, caracteres, toda vez que no revelan nada de la *προαίρεσις*, la marcha y conducta de los personajes, mientras que los discursos socráticos

ponen de manifiesto los ἤθη, "ya que sobre tal sujeto hablan los personajes".

Lo que esto quiere decir acláralo una comparación con los pasajes de la *Poética* en que Aristóteles explica con cierta amplitud lo que entiende él por ἦθος, caracterización, y por qué, siendo algo tan importante para el dramaturgo, todavía lo es menos que el argumento (*plot*). Para todo aquel que pretenda componer una tragedia que tenga éxito, el argumento o asunto debe ser la consideración primaria, toda vez que el objeto primario de la tragedia es la representación de una acción de cierto género, por lo que sólo debe representar las personas que actúan o han actuado, ya que, a dicho del mismo Aristóteles, la tragedia no es la representación de un hombre, sino de la "acción y vida, felicidad y miseria" (1450 a 16 ss.; 1450 b 1 ss.). O si quisiéramos decirlo de otro modo, la tragedia tiene que ver directamente con la situación trágica, y con los personajes que figuran en dicha situación como agentes o pacientes, mantiene apenas un interés secundario. Con ellos tiene que ver sólo y en tanto que su existencia personal es un factor indispensable en la evolución de la situación trágica o en su desenlace. Muéstranos, en suma, personas actuantes y contribuyentes por su acción a la situación que llamamos trágica. La personalidad que puedan tener debe sólo exhibirse en función de su acción.

El ἦθος de un hombre, sin embargo, no encuentra su plena manifestación en la manera en que se conduce en una situación trágica. Para entenderlo hay que conocer no sólo sus actos sino su προαίρεσις, la disposición constante de su voluntad, su personalidad, en suma, y por esto el ἦθος exhíbese únicamente en los discursos, de los cuales resulta manifiesto lo que cada cual escoge o rechaza. Desde este punto de vista, el *Gorgias*

o la *República* serían ante todo y sobre todo retratos de ἤθη. A Sócrates, Gorgias, Calicles, Trasímaco, no los presenta Platón como cofactores de una situación altamente trágica, sino como embarcados en una conversación tranquila y pacífica, en el curso de la cual pónese en claro lo que cada uno de ellos escoge o rechaza, y lo que de cada uno cabe esperar en la conducta que habrán de adoptar en los problemas en que la vida nos obliga a todos a tomar una decisión. No vemos a los personajes "en acto", sino que de su conversación conjeturamos qué clase de hombre (ποῖός τις) es cada uno de ellos.

Si reunimos ahora las dos observaciones de Aristóteles, podemos, presumiblemente conjeturar que, en su opinión, el Σωκρατικὸς λόγος (por cuyo término parece entender él siempre los especímenes superiores de aquel tipo, y que por serlo empequeñecieron a los demás, es decir los diálogos de Platón) es, ante todo y sobre todo, una representación altamente dramática de un carácter o de una personalidad. Y es precisamente por la plenitud con que representa o "imita" un carácter, por lo que aquella representación difiere del drama propiamente dicho, en el cual sólo tiene valor la caracterización en cuanto sea inseparable de una presentación adecuada de la situación trágica. A cuyo propósito es importante recordar lo que a veces olvidamos, y es que los caracteres descritos en el discurso socrático son, casi sin excepción, personajes notables de la historia de la segunda mitad del siglo V (450-400). Lo que quiere decir que cuando Aristóteles insiste en la necesidad de forjar un carácter ὅμοιον (semejante) lo que da a entender es que en el caso de una figura del discurso socrático, no sólo ha de ser concorde con la naturaleza humana, o consistente consigo mismo (*ut sibi constet*, como dice Horacio) sino que ha de ser

como el *original*, en correspondencia fiel con la verdad histórica general sobre el hombre conocido por aquel nombre. Es lo que, de manera semejante, esperamos razonablemente del novelista que al introducir con su nombre a Napoleón o Abrahán Lincoln en alguna de sus obras, presente al personaje no solamente como posible y concorde consigo mismo, sino en armonía con sus actos, y por esto miramos como un defecto en Thackeray el que su presentación en *Esmond* de Jacobo III, por natural que pueda ser, sea por completo una falsedad histórica.

De todo lo cual podemos razonablemente inferir que Aristóteles vio en la narración platónica de Sócrates, en sus rasgos esenciales, la fiel y creíble representación de una gran figura histórica, y del mismo modo podemos inferir, del uso exclusivo que hace de Platón como fuente de información en lo tocante al magisterio socrático, que Aristóteles, una vez más, veía en los diálogos un testimonio fiel de la doctrina filosófica de Sócrates.

En tiempos más recientes, lo sabemos todos, ha estado de moda rechazar aquella interpretación y sostener que Platón no sólo adjudicó a Sócrates un conjunto de doctrinas que sabía él bien ser sólo de su autoría, sino que hasta se propasó a forjarle una biografía de amplio corte ficticio, e inventarle una personalidad irreal. En opinión de ciertos teorizantes, ciertas cosas que Platón le cuelga a Sócrates, como, por ejemplo, la impresión que en su vida más temprana le habría hecho la obra de Anaxágoras, no pertenecen realmente a la vida y carácter de nadie en concreto, sino que representan el desarrollo típico del carácter filosófico. Para otros, a su vez, la figura central de los diálogos no sería sino una mera máscara de conveniencia bajo la cual Platón esconde a su gusto unas veces a sí mismo, y otras

a Antístenes o a discípulos u opositores anónimos, a todo aquel, en una palabra, que no sea la persona cuyo nombre está inscrito en la máscara.

Si nos ponemos a tratar de dar respuesta a la cuestión de cuál de las dos partes tiene la razón en esta disputa, si Aristóteles y los antiguos lectores, o los modernos del siglo pasado, encontraremos lo que Sócrates encontró en la *República* a propósito de otra cuestión, o sea que para una decisión final y concluyendo habrá que echar por un largo y enredado camino que difícilmente tendrán todos el solaz o la voluntad de seguir. Pero hay también un atajo que puede llevar a una conclusión probable, y es el que me propongo seguir hoy.

Sin embarazarnos con prolijas investigaciones en la historia de la filosofía helénica y su terminología, planteémonos brevemente el problema del modo siguiente. La pintura platónica de Sócrates, si la estudiamos en su conjunto, ¿nos deja la impresión de ser el esbozo de un "tipo", es decir el resultado de superponer varios retratos de diferentes hombres, unos sobre otros, o no tendrá más bien el carácter de una reproducción, dramática y viviente, de una personalidad individual y altamente compleja? ¿Estamos operando realmente con un estudio genérico, en el estilo de Menandro y la comedia antigua, o no más bien, como Aristóteles parece haberlo aceptado, con el retrato supremamente realista de un individuo?

La tentativa de agrupar en conjunto y en una narrativa continua los testimonios biográficos de los diferentes diálogos platónicos, debería permitirnos formular una respuesta en uno u otro sentido. De manera incidental puede servir también para hacer ver cómo mucho de lo que universalmente se acepta hoy como realidad histórica en la persona de Sócrates no reposa en

otra autoridad contemporánea fuera de Platón; ahora bien, este testimonio debería rechazarse como de autenticidad dudosa si somos coherentes con la creencia de que son dos y no uno el llamado Sócrates histórico y el Sócrates platónico.

Antes de proceder a la ejecución en detalle del empeño que me he propuesto, hay quizás dos puntos preliminares sobre los cuales puede ser de provecho decir una o dos palabras. Podríamos, para empezar, preguntarnos sobre los hechos que verosímilmente pueden tenerse por ciertos en lo tocante a Sócrates, con fundamento en una autoridad independiente de Platón o de otro cualquiera de los *viri socratici*. Podríamos apelar, sin duda, a cualquier inscripción antigua y genuina, juntamente con todo cuanto pueda inferirse de las caricaturas de la comedia antigua, y que se retrotraen a una época en que los varones socráticos, cuyos escritos conservamos, eran adolescentes o infantes. Un valor semejante poseen las tradiciones bien comprobadas de finales del siglo IV, derivadas de Demetrio de Fáleron, o inclusive de Aristoxeno, cuando discurren sobre temas que no mencionan los varones socráticos, con tal que nos cuidemos de distinguir, en el caso de testigos con prejuicios, como Aristoxeno, entre los hechos que testifican y la interpretación que les sobreponen. Una breve inspección de la información que puede derivarse de estas fuentes podrá mostrarnos a cuánto llegaría nuestro conocimiento de Sócrates si dejamos de lado, como testimonios posiblemente indignos de confianza, los que se nos dan bajo la autoridad de los dos socráticos (Xenofonte y Platón) cuyos escritos han llegado hasta nosotros, o de escritores tardíos como Aristóteles, quien, según todas las apariencias, no es sino el eco de la tradición académica.

De las fuentes inscripcionales no aprendemos sino un hecho, que en cualquier hipótesis podría atestiguarse por el testimonio de un cronologista tan abonado como Demetrio de Fáleron. El *Marmor Parium* nos da el año de la muerte de Sócrates como una fecha fija para orientar nuestro discurso. De Aristófanes y su rival Amipsias (uno y otro escribieron comedias el año de 423, en que Sócrates era el actor principal) aprendemos que en aquella fecha era Sócrates un hombre de 47 o 48 años, y que era una figura suficientemente familiar como para hacerle objeto de burlas en piezas del género local, y que un notable rasgo suyo era su pobreza; y toda vez que ambos poetas cómicos insistían tanto en este punto, podríamos ir quizás tan lejos como para compartir la conjetura del profesor Burnet en el sentido de que el filósofo habría sufrido serios perjuicios monetarios.

De la comedia de Aristófanes, las *Nubes*, desprendemos además el interés de Sócrates por los estudios matemáticos, cosmológicos y biológicos, y que estos intereses los combinaba con una especie de religión privada que prescribía una repulsa ascética de las cosas buenas de la vida y que implicaba ciertas nociones fantásticas (por tales se las tenía comúnmente) sobre el alma y el mundo invisible.

De lo que más tarde quedó consignado sobre el mismo personaje en los *Pájaros* (1553 ss.) podemos inferir que estas informaciones estaban dentro de los límites de una legítima parodia tendiente a poner en escena a Sócrates como director de sesiones espiritistas de índole reconocidamente fraudulenta y en las cuales Querefón, el discípulo favorito de Sócrates, actuaba como evocador de los espíritus. Y en la misma comedia (1282) se nos dice que Sócrates se dejó crecer la cabellera y que llevaba un grueso bastón, uno de los signos

de la simpatía por Esparta en Atenas a mediados de la guerra del Peloponeso.

Una vaga referencia encontramos aún en las *Ranas* (1492) cuando el poeta censura en los jóvenes su descuido del arte dramática para ponerse a parlotear tontamente con Sócrates, ya entonces un anciano de 64 años aproximadamente, sobre problemas que se quiebran de sutiles.

A estas informaciones podríamos añadir uno o dos fragmentos cómicos e insignificantes, en que aparece Eurípides (mayor de Sócrates en diez o doce años por lo menos) como sufriendo la inspiración socrática, lo cual podría tomarse tal vez como prueba de la amistad personal que habría existido (como se creyó posteriomente) entre los dos intelectuales de mayor prestigio en la época de la guerra del Peloponeso.

A más de lo anterior, de todas las anécdotas que circularon sobre Sócrates en escritores postaristotélicos, no hay sino una que con certeza podemos datar de una fuente más antigua que Platón o Xenofonte. Ión de Quíos narra en sus memorias que Sócrates visitó Samos en su juventud y en compañía de Arquelao, sucesor de Anaxágoras, el cual, a dicho de Diógenes Laercio, trasladó la filosofía de la naturaleza de Jonia a Atenas. Ahora bien, y como Ión registró también otras anécdotas de su encuentro con Sófocles, cuando el poeta figuró entre los generales enviados por Atenas para sofocar la revuelta de Samos (441-40) bien podría ser que su referencia a Sócrates tuviera por base el hecho de que Sócrates y Arquelao figuraran en la misma campaña. Si así hubiera sido, Sócrates habría tenido en aquel momento alrededor de treinta años, trece o catorce antes del nacimiento de Platón, todo lo cual, la distancia entre estas fechas, explicaría el que Platón no hubiera mencionado aquella ausencia de Sócrates con

las otras pocas y necesarias de que da cuenta el mismo Platón (Ión *ap*. Diógenes Laercio, II, 22).

Siendo así, la información total que podemos tener sobre Sócrates y que podemos mirar como proveniente con certeza de fuentes anteriores al siglo cuarto e independientes del grupo de sus jóvenes admiradores que dejó a su muerte, esta información, una vez más, es considerablemente escasa y no aporta una contribución sustancial a una biografía auténtica o a una explicación de la naturaleza real de su influencia. Es bien posible que haya servido en la campaña de Samos, o reducido a pobreza después de la batalla de Delium, o que tuviera una extraña mirada o un andar zigzagueante, o que, gran hablador, se hubiera asociado con personas de mentalidad espírita, según era la moda entre los jóvenes *μισόδημοι* al tiempo de la aventura siciliana, o que haya sido tal vez amigo de Eurípides.

He aquí, en suma y en sustancia, lo que sabemos de Sócrates fuera de la información dada por hombres menores que él, en cuarenta años por lo menos, y que, como podrá verse, no es muy grande. En todo lo demás tenemos únicamente la información de Platón y Xenofonte, juntamente con las tradiciones que pueden remontarse a los *viri socratici*, o a los pitagóricos con los cuales estuvo asociado Aristoxeno, en cuyo caso tenemos que encarar continuamente el problema de distinguir entre las tradiciones en sí mismas y las interpretaciones malévolas del informador (*Gewährsmann*), Aristoxeno.

Hay todavía una ulterior precisión que debería tal vez incluirse en este sumario. Según nos dice Isócrates, Polícrates, el sofista que publicó, pocos años después de la muerte de Sócrates, el panfleto difamatorio que abrió posiblemente la serie de escritos sobre la vida y el carácter del filósofo, declaró que Alcibíades había sido

discípulo de Sócrates. Isócrates por su parte tiene este aserto por una evidente falsedad, con lo que, como nos lo recuerda el profesor Burnet, muéstrase en completo acuerdo con la interpretación de Platón, según la cual Sócrates insistió siempre en que nunca siguió la carrera de maestro, por lo que, consecuentemente, nunca tuvo ni discípulos ni pupilos. Isócrates no niega, por lo demás, que Alcibíades hubiera sido en su juventud amigo de Sócrates, ni que hubiera recibido su influjo.

Vengo ahora a mi tema más inmediato, la biografía de Sócrates tal y como podríamos escribirla si tomáramos a Platón por nuestra fuente exclusiva. En rigor, así lo entiendo, la biografía que resulta de los diálogos platónicos, mas sin omitir la única obra en que Platón habla de Sócrates *in propria persona*, es decir la séptima epístola platónica.

No me propongo hacer aquí la defensa formal de la autoría platónica de tan importante documento. Baste decir que la autenticidad de la correspondencia platónica (reconocida por Cicerón e incluida en la edición del *opus platonicum* de Aristófanes de Bizancio) ha sido generalmente admitida por los mejores críticos e historiadores, Bentley, Cobet, Grote, Eduardo Meyer, y negada únicamente por ciertos autores que han escrito de materias filosóficas. Lo que quiere decir que, en favor de la autenticidad, tenemos el veredicto de aquellos que no tienen ninguna opinión preconcebida sobre lo que el filósofo debió decir en su correspondencia, y en contra, en cambio, está únicamente el juicio de personas fácilmente presa de prejuicios, o de "pensadores" encariñados con doctrinas de su invención sobre lo que en filosofía debe o no calificarse de platónico. Y en lo que hace a nuestro documento, tenemos (en favor de la autenticidad de la Carta VII)

el veredicto de muchos que, por otra parte, han dudado o negado la autenticidad de otras epístolas de la correspondencia platónica. Por todo lo cual, y en lo que hace a mi actual propósito, propóngome servirme libremente de la susodicha carta sin mayor discusión.[1]

La Carta, si es que puede darse tal nombre a lo que es en realidad un manifiesto público o semipúblico, está dirigida a los sicilianos partidarios de Dion después de su asesinato por Calipo y se endereza a infundir un nuevo corazón en un partido privado de su caudillo, mediante la exposición de los principios fundamentales por cuya defensa había intervenido Platón en la política siciliana. De manera incidental, para justificar su causa y poner de manifiesto la consistencia de su conducta, es llevado Platón a una visión retrospectiva y autobiográfica de su vida pasada, para hacer ver, en lo que concierne a los asuntos públicos de su ciudad, cómo fue forzado a desistir de toda actividad política directa. El propósito principal de esta narración es el de mostrar cómo su inclinación original fue la de un activo reformador social. Por dos veces en su vida parecióle que se daba una apertura para tales reformas en Atenas, la primera en la reconstitución de la ciudad con una constitución oligárquica al caducar definitivamente el imperialismo democrático de Pericles (año 404) y la segunda en la restauración de la democracia por obra de Trasíbulo y sus amigos. Con uno u otro partido Platón hubiera estado dispuesto a cooperar en una genuina reforma social, a no haber descubierto que uno y otro dejábanse arrastrar por intereses partidiarios y reprobables. En ambos casos lo que finalmente

[1] Para cualquier discusión ulterior de la Carta VII, véase C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, c. 7; Hackforth, *The autorship of Platonic epistles*, p. 84 ss.

lo desilusionó del todo fue el indigno tratamiento que encontró Sócrates, el mejor y más sabio de los atenienses de la época.

De la oligarquía de los treinta se expresa Platón como sigue:

> Prodújose entonces una revolución en la constitución vigente, censurada como deficiente bajo muchos aspectos. Como resultado de esta revolución instituyóse un cuerpo de treinta magistrados con poder absoluto *(autokrátores)*. Ahora bien, algunos de estos hombres, parientes o conocidos míos, me invitaron luego a encargarme de trabajos que parecían estar de acuerdo con mi capacidad. Yo por mi parte me hice ilusiones que nada tenían de extraño dada mi juventud. Me imaginé, en efecto, que gobernarían la ciudad llevándola de la práctica de la injusticia a la de la justicia, por lo que me puse a observar con todo cuidado cuál sería su actuación. Ahora bien, lo que yo vi hacer a estos hombres, fue como para hacernos añorar en poco tiempo el antiguo orden de cosas como una edad de oro. Entre otros actos suyos estuvo el caso de mi viejo y querido amigo Sócrates, a quien estoy por proclamar el hombre más justo de su tiempo. A él, pues, quisieron asociarlo con otros encargados de aprehender por la fuerza a un ciudadano para ejecutarlo, y todo con el fin de hacerle partícipe de su política, de grado o por fuerza. Sócrates, por su parte, no obedeció, y prefirió exponerse al extremo peligo antes que convertirse en cómplice de actos criminales. Viendo, pues, estas cosas y otras del mismo género y de no menor importancia, acabé por asquearme y por apartarme de aquellas maldades. No mucho tiempo después cayeron los Treinta y su régimen en su totalidad. De nuevo, y aunque más remisamente, llevóme tras de sí el deseo de tomar parte en los asuntos comunitarios y políticos. Siendo aquel un tiempo de desorden, pasáronse muchas cosas que causaron natural repugnancia; y nada tiene de sorprendente el que en una revolución se multipliquen los actos de venganza personal contra los enemigos. Con todo ello, los que volvieron entonces ejercieron una extrema moderación. Por no sé qué mala suerte, sin embargo, ciertos poderosos del momento emplazaron ante la justicia a este mismo Sócrates, nuestro amigo, imputándole un crimen de la mayor gravedad y por completo extraño a su carácter. Por el crimen de impiedad fue procesado, sentenciado y ejecutado el hombre que se había rehusado a participar en el

arresto criminal de uno de sus amigos entonces exiliados, como lo habían sido ellos mismos en su propio destierro (*Ep*. VII, 324 c – 325 c).

Las referencias de este pasaje apuntan, como es claro, al incidente de la ejecución ilegal de León de Salamina, relatado con mayor amplitud en la *Apología*, lo que disipa toda duda posible sobre la verdad histórica de aquel suceso, como también, dicho sea de paso, confirma la apreciación formulada anteriormente, en el sentido de que Sócrates no tuvo discípulos *stricto sensu*, toda vez que Platón habla de él simplemente como de un amigo por quien tiene una profunda admiración.

Algo por completo natural es, por lo demás, el que ésta sea la única reminiscencia de Sócrates en la correspondencia de Platón en su vejez, toda vez que, según su propia confesión, el *affaire* de León de Salamina fue un acontecimiento que echó por otro cauce la corriente de su vida. Habiendo aspirado en su juventud a enderezar su vocación hacia la política práctica, su primer deseo fue el de entrar en la vida pública como adicto al gobierno de los Treinta, hasta que su intento de hacer de Sócrates un cómplice de sus actos criminales le abrió los ojos al carácter verdadero de su administración. Más tarde tuvo gran deseo de servir a Atenas en la restauración del gobierno democrático, pero sufrió de nuevo una desilusión por causa de la enemistad hacia Sócrates de Anito y otras personas de influencia y posición. En cuya conducta lo más odioso fue, si juzgamos por las apariencias, la ingratitud que mostraron hacia un hombre que había puesto en peligro su vida antes que cometer una ilegalidad en perjuicio de uno de los partidarios de la democracia para quien había sonado la hora de poner su cabeza en el tajo. Donde

es muy de notar que a Platón no le lleva su indignación hasta negar que Sócrates pudiera haber sido reo de actos que, en una ley de tan vago alcance, podrían considerarse como un crimen de impiedad (ἀσέβεια) entre otros el de rendir culto a divinidades no reconocidas por el Estado. A diferencia de Xenofonte, Platón no parece ceer que Sócrates haya sido sin el menor reproche un modelo de la antigua piedad ateniense. Lo que le pone fuera de sí es que la acusación haya sido presentada por los líderes de un partido por cuyos miembros había afrontado Sócrates los mayores peligros al tiempo de la proscripción política del partido.

Ateniéndose al derecho ateniense, Platón estaba bien consciente de que la virtud moral mostrada por Sócrates en el caso de León de Salamina, no podría usarse como defensa contra una acusación de ἀσέβεια. Que la impiedad es idéntica con la corrupción moral, es una máxima que Platón deriva no del derecho ateniense sino de su propia filosofía. Para ilustrarlo con una revolución harto diferente y tardía, Sócrates pudo haber sido un girondino, pero sin ningún comercio con la Montaña, con lo que estamos en posición de evaluar las declaraciones sobre Sócrates que nos salen al paso en los diálogos platónicos. Al presentarlos a vosotros haré lo que en mi mano esté por inyectar en mi narrativa toda la plenitud posible por lo que ve a los hechos, pero limitándome siempre, va de suyo, a las aserciones de carácter biográfico, con excluxión de exposiciones de carácter filosófico, con la sola excepción de aquellas cuya omisión pudiera dejar incompleta la biografía.

Sócrates, en suma, fue hijo de Sofronisco y de su esposa Fenarete, y perteneció a la tribu Antioquis y al barrio (*demo*) de Alópeke (para Sofronisco ver *Laques*

180-1, para Fenarete, *Teetetes* 149 a, para la tribu, *Apología* 32 b, y para el demo, *Gorgias* 495 d). El año de su nacimiento no nos ha sido trasmitido, pero puede inferirse del hecho de que en el principio de la *Apología* habla Sócrates de sí mismo como de más de setenta años, por lo que hemos de suponer que nació no después de 470 o en los primeros meses del 469. En lo que ve a su posición social, sabemos por el *Teetetes*, aparte de una referencia pasajera en el *Primer Alcibíades*, donde se menciona a su madre, que Fenarete fue partera. Su nombre evoca buenas relaciones familiares, según podemos verlo de su mención en la genealogía burlesca del "inmortal" Anfiteo de los *Acarnianos* de Aristófanes (I, 49).

De Sofronisco sabemos algo más. Su nombre comparece más de una vez en los diálogos, y desde el principio del *Laques* sabemos que fue un amigo familiar de su compañero del mismo demo, Lisímaco, hijo del gran Arístides, y que, siempre de acuerdo con Lisímaco, fue hombre de cierta influencia y elevado carácter. Del pasaje jocoso en *Eutifrón* 11 c, donde Sócrates habla de su antepasado Dédalo, célebre en la leyenda por su habilidad en hacer estatuas ambulantes en locomoción circular, nos enteramos de que Sofronisco debió haber sido miembro de un gremio hereditario de escultores. A menos que aceptemos el *Primer Alcibíades* como una obra auténtica de Platón, el *Eutifrón* es la única referencia a la vocación de Sofronisco, y desgraciadamente nos deja menos referencias en cuanto a las circunstancias de la familia de las que podríamos aprender de un hombre eminente de la actualidad al decírsenos que su padre fue un francmasón. Con todo ello, sin embargo, la impresión general que nos deja el relato platónico es por completo inconsistente con la concepción popular de Sócrates como de un genio

que surgió de la hez del pueblo e inmune a las influencias que pesaban sobre la buena sociedad de su tiempo. Las noticias del *Laques* implican por lo menos el que Sofronisco era un hombre de peso e influencia en los asuntos de su demo o comunidad, y no hay nada que confirme la opinión de que por el hecho de pertenecer a un gremio que veía en Dédalo a uno de sus ancestros, debía haber sido algo muy semejante a un albañil o a un ladrillero. Más aún, y como luego veremos, aunque los diálogos platónicos (si bien con una notable excepción) prefieren pintar a Sócrates ya en plena madurez, ya en edad avanzada, asúmese uniformemente que tenía entrada libre en la mejor sociedad de cualquier especie, en la cual alternaba en un pie de igualdad con los hombres más eminentes de su tiempo, y otro tanto con los más distinguidos representantes del mundo helénico, intelectual y letrado, fuera del Ática.

Parece claro, además, que estaríamos en un error si leyéramos en Platón la imagen que luego ha ido formándose de un Sócrates impedido de desarrollarse libremente por causa de su pobreza. Es cierto que Platón lo representa en extrema pobreza al final de su vida, hasta hacerle decir en la *Apología* que una mina es lo más que podría pagar como multa. Hemos de recordar, sin embargo, que el mismo Platón atribuye su pobreza a su consagración, tan larga como su vida, a una misión espiritual que no le dejó tiempo para otra cosa, y a la circunstancia de que, además, al término de la guerra del Peloponeso sobrevino un colapso económico en que hasta los más ricos la pasaron muy mal. Para citar solamente dos o tres ejemplos familiares, la proverbial riqueza de las familias de Calias, el del tesoro insondable (λακκόπλ ουτος) y de Nicias, se esfumó en la confusión del año de anarquía, y escuchamos a Lisias (XIX, 15) detenerse con tono patético, apropiado por

cierto a los tribunales, en las estrecheces a que había sido reducido Fedro de Mirrino. Es verdad también que comenzamos a oír hablar de la indigencia de Sócrates en la *República*, cuyo tiempo dramático sitúase al principio de la guerra arquidámica, cuando los poetas cómicos (año 423) hablaban de la pobreza como de un hecho notorio. Pero como nos lo recuerda el profesor Burnet, Sócrates continuaba sirviendo como hoplita el año 424 en Delium, y el año siguiente (423) en Anfípolis, lo que quiere decir que en el peor de los casos no estaba seguramente en una pobreza atroz. Lo que sí, en cambio, puede razonablemente conjeturarse, es que habrá sufrido pérdidas considerables y terribles entre Delium y el ataque de que fue objeto por parte de los poetas cómicos el año siguiente. La reiteración con que Aristófanes vuelve sobre este tópico es bien difícil de explicar si la indigencia de Sócrates no hubiera sido un acontecimiento reciente. En cualquier hipótesis, en fin, no hay razón para suponer que en sus años primeros haya estado impedido Sócrates de acceder a las fuentes de la cultura por falta de medios materiales o la necesidad de ganarse el pan. Ateniéndonos a los datos que poseemos, el único diálogo platónico en que aparece Sócrates en su juventud, el *Parménides*, nos lo representa, como algo que va de suyo, en expedita relación con uno de los hombres de negocios más prominentes de aquel tiempo, Pitodoro hijo de Isóloco, quien figura en Tucídides, ya en su edad madura, como una persona de la mayor importancia a lo largo de la guerra arquidamia. Tomando, pues, en consideración la depresión inicial que sigue a la batalla de Delium, así como la crisis financiera causada por el fracaso de la expedición a Sicilia, el bloqueo terrestre de Atenas y la destrucción gradual de su poder marítimo en la guerra de Decelia,

junto con el delirante terrorismo de los Treinta, y si recordamos, en fin, que por muchos años en la segunda parte de su vida se había entregado Sócrates por completo a su vocación espiritual, es fácil ver que ninguna inferencia es posible de su pobreza en 399 a la situación económica y social de sus padres, o a la suya propia en los primeros cuarenta años de su carrera. Con mejor sentido podría plantearse la cuestión de cómo un hombre semejante y al término de aquella carrera, nunca careció de alimento y estuvo en capacidad, además, de ofrecer de inmediato el pago de una mina como multa. Con toda claridad exprésase así en la *Apología*, ya que Sócrates no añade a su oferta la sugerencia de permanecer en la prisión hasta el pago de la multa, como lo hacían los reos que no podían exonerarse inmediatamente de la pena pecuniaria.

Lo que de todo esto puede colegirse, a lo que pienso, es que la información platónica es probablemente una base suficiente para lo que sabemos sobre la familia de Sócrates, según lo encontramos en los escritores posteriores invocados por Diógenes Laercio, y en especial no aparece ninguna prueba auténtica de que Sócrates haya abrazado nunca el arte escultórica o ningún otro oficio. Lo que Platón nos cuenta acerca de su juventud y primera madurez, prueba que desde el principio no le faltó el ocio para satisfacer su pasión por la ciencia; y en cuanto a la historia tardía de las figuras de las Gracias que se mostraban a los visitantes de Atenas como obra de Sócrates, lo único que prueba es que las figuras fueron exhibidas en época bien tardía y nada más.[2]

[2] El profesor Gardner, lo reconozco, me recuerda que Pausanías, a lo que se dice, habría visto las susodichas estatuas (*Paus*. I, 22, 8: IX, 35, 2). Pero líneas arriba todo lo que leemos es que el grupo escultórico era corrientemente atribuido a Sócrates (*καὶ χάριτας Σωκάτη ποιῆσαι τὸν*

A este propósito vale la pena recordar que Xenofonte, quien hasta hoy es visto en los que podría denominarse "círculos oficiales" como una autoridad de singular credibilidad en lo que atañe a la vida de Sócrates, no se refiere nunca a su parentela o a nombres tales como Sofronisco o Fenarete, con excepción del breve paso en *Hellenica* I, donde alude al comportamiento de Sócrates en el asunto del juicio de los generales victoriosos en las Arginusas. En este pasaje habla del filósofo, y sólo aquí, como *Σωκράτης Σωφρονίσκου Ἀθηναῖος*. Y en otro lugar, fuera de los discursos socráticos (*Anábasis*, III, 1), donde habla de la desaprobación de Sócrates a su participación en la aventura del príncipe Ciro, se limita a decir "Sócrates el ateniense", con lo que da a entender que la persona así descrita es de sobra conocida de sus lectores como para que haga falta una clasificación ulterior. La primera alusión al oficio de Sofronisco fuera de Platón es, hasta donde yo sé, la de Timón de Flío, quien llama a Sócrates un tallador de piedra, *λιθόξοος* (*Timón, ap*. D. L. II, 19).

A riesgo de apartarnos del orden cronológico, puede ser oportuno encadenar la anterior información con otra relativa a los asuntos familiares de Sócrates, según nos ha sido trasmitida por Platón. Por lo que podemos leer en el *Fedón*, Sócrates estuvo casado con una señora de nombre Xantipa, quien le sobrevivió, y de la cual tuvo tres hijos, dos de los cuales eran bien jóvenes al tiempo de su muerte, y el tercero apenas un muchacho. Los nombres de los hijos no los menciona

Σωφρονίσκου λέγουσιν), o sea que el autor no tiene certeza personal en este punto. Véase la amplia discusión de este problema en Frazer, *Pausania's description of Greece*, vol. II, pp. 268–72, donde el autor llega a la conclusión de que Sócrates no fue ciertamente el ejecutor del relieve original (*original relief*) aunque admite la posibilidad de que pueda haber hecho una copia del mismo.

nunca Platón, y por esta sola vez somos deudores a Xenofonte de una información auténtica. Por él sabemos que el nombre del muchacho al tiempo de la muerte de su padre era Lamprocles. Los nombres de los dos más jóvenes, Sofronisco y Menexeno, habrán sido posiblemente mencionados en el diálogo sobre la nobleza atribuido a Aristóteles (en un momento hablaré de él), o bien habrá podido tomarlo Diógenes Laercio de los biógrafos del siglo tercero, a los cuales se refiere habitualmente en sus informaciones sobre la familia de Sócrates.

Muy pertinente ha sido la observación de que tanto el nombre de Xantipa como los de Lamprocles y Menexeno tenían una resonancia altamente aristocrática. Del monólogo que abre las *Nubes* de Aristófanes deducimos que un nombre con *hippos* en su composición imprimía en quien lo llevaba una cierta pertenencia a la casta de *Vere de Vere* y nos hace recordar que el masculino Xantipo circulaba como nombre en la célebre casa de los Alcmeónidas, y que lo llevó el padre de Pericles. Cuando venga por mi parte a pronunciarme sobre las conexiones sociales de Sócrates, habrá que poner en claro que el relato de Platón presupone una estrecha relación con la familia y el círculo íntimo de Pericles, y que algo tiene que ver esto con el nombre de la mujer de Sócrates. De acuerdo con la indicación del profesor Burnet, sería ésta otra indicación de la posición social de Xantipa el hecho de que el segundo y no el hijo mayor de la familia, llevara el nombre del abuelo paterno. El nombre de Lamprocles, uno de los nombres obviamente de la alta sociedad, le fue impuesto en honor de algún pariente de Xantipa, su padre presumiblemente. De lo que parece ser suficientemente claro que Sócrates, si hemos de emplear el vulgarismo usual, contrajo matrimonio por encima de su condición.

No tengo necesidad de recordaros que las historias sobre el genio agresivo de Xantipa no encuentran la menor confirmación en Platón. Todo lo que registra él es su comportamiento el día de la muerte de Sócrates, y que, tal como allí se nos describe, es el de una mujer cariñosa de ordinaria capacidad intelectual, y que en aquel momento no puede pensar otra cosa sino que no volverá jamás a ver a su esposo, ni hay tampoco nada en la narración que permita entrever que Sócrates le haya sido indiferente. Al decírsenos que Xantipa es "descubierta" en compañía de Sócrates al entrar a verle sus amigos al despuntar su último día, se nos da a entender que presumiblemente había pasado la noche con él en la prisión. En cuanto a las célebres instrucciones que da él mismo de llevársela, parecen haber sido dictadas ya por el deseo de evitarle un completo colapso (*breakdown*), o bien, como lo dice él mismo después (*Fedón*, 117 d) por la correcta anticipación de que, en cualquier hipótesis, la escena real de su muerte habría sido una prueba intolerable para más de uno de los miembros del grupo de sus amigos. Nadie podría haber soportado la escena si hubieran estado presentes su mujer y sus hijos. Hay que recordar, además, que hay un intermedio en el relato platónico, inmediatamente antes de la escena de la ejecución, donde Sócrates tiene una conversación final con su familia, de suerte que la retórica *ex cathedra* que se ha gastado en representar el contraste entre la "dureza" de Sócrates y la ternura de Nuestro Señor, quien proveyó al cuidado de su madre en sus últimos momentos, es tan falsa en los hechos como ofensiva al sentimiento cristiano. Ni tampoco Xenofonte dice nada en descrédito de Xantipa, a no ser que, al igual que otras muchas madres abnegadas, tenía un "temperamento" que a veces ejercitaba la paciencia de su esposo y de su hijo. La fuente de la repre-

sentación popular de Xantipa parece haber estado en las anécdotas de su temperamento exaltado propaladas por Diógenes Laercio, quien no se cuida ni siquiera de decir de dónde las tomó. Y siendo bien sabido que Diógenes se sirvió del chismorreo de escritores alejandrinos tales como Sátiro y Jerónimo, o de Aristoxeno, calumniador a conciencia, los decires aquellos no parecen escudarse en mejor autoridad .

Es bien posible que el *Fedón* pueda arrojar alguna luz sobre la más extraordinaria de todas las tradiciones de una edad tardía sobre la vida familiar de Sócrates. De acuerdo con la historia que encontramos tanto en Diógenes como en Plutarco, Sócrates habría tenido dos esposas, Xantipa y Mirto, a la que se menciona ya como una hija, ya como una nieta de Arístides el justo. En lo que el chismerío andaba indeciso era en cuanto a saber si Mirto habría sido la primera o la segunda esposa, y no faltaban quienes decían que Sócrates había vivido con ambas a la vez, fundándose en una historia ridícula según la cual los atenienses habrían legalizado la bigamia para restablecer la población tan gravemente decrecida en los últimos años de la guerra del Peloponeso. La historia nos ha sido trasmitida por Aristoxeno, Jerónimo y Sátiro, y de ordinario se le ha dado carpetazo como a una de las características *rhodomontades* del primero de los nombrados.[3] Mas podría también remontar la historia (por lo menos en cuanto a la ads-

[3] De esta historia tenemos las siguientes versiones: D.L. II, 26. Según Aristóteles, Sócrates tuvo dos esposas. De la primera, Xantipa, tuvo a Lamprocles. De la segunda, Mirto, hija de Arístides el justo, y con quien casó sin dote, tuvo a Sofronisco y Menexeno. La cronología, así como el testimonio de Platón, pone de manifiesto la falsedad de esta versión del asunto. Posiblemente D.L. ha citado mal a Aristóteles, atribuyendo a Xantipa el primer enlace en lugar del segundo. Sólo que en este caso la historia es inconsistente con el relato de Xenofonte, quien en el *Banquete* se refiere a Xantipa como de notorio mal trato, con lo que obviamente

cripción de dos esposas a Sócrates) hasta el diálogo sobre la nobleza, de dudosa autoría aristotélica, y a Demetrio de Fálero. Ahora bien, la autoridad de este último paréceme ser de suficiente peso como para poder rechazar el cuento simplemente como una pura ficción. De ahí que no me parezca carecer de toda significación el hecho de que Sócrates, al morir, dejara detrás de sí un niño en brazos, conforme el relato del *Fedón*. Leemos, en efecto, que cuando los amigos de Sócrates llegaron a la prisión, encontraron allí a Xantipa con su *παιδίον*. La única explicación de la presencia del niño, muy natural por lo demás, es la de que el niño era tan niño como para dejársele abandonado a sí mismo. Según la *Apología*, Sócrates dejó dos hijos que eran en aquel momento *παιδία*, al paso de aquí oímos sólo hablar de uno que habría pasado en la prisión la última noche de Sócrates.

Lo anterior es un indicio del extraordinario vigor físico de Sócrates, quien debe haber engendrado al niño cuando él mismo andaba ya cerca de los setenta, así como de la considerable diferencia de edad entre él y Xantipa. Si tenemos presente la edad en que una

es ella y no otra la madre de cuyo mal carácter se queja Lamprocles en *Memorabilia*, II, 2.

Plutarco, *Arístides* 27. Demetrio de Fálero, Jerónimo de Rodas, Aristoxeno y Aristóteles, caso de ser genuino el diálogo *περὶ εὐγενείας*, escriben que Sócrates cohabitó con Mirto, *nieta* de Arístides. Tuvo, es verdad, otra esposa, pero tomó además a Mirto en razón de ser viuda y estar en gran pobreza.

Athenaeus XIII, 556 a. Dícese de Sócrates, por Calístenes, Demetrio, Aristoxeno, que tuvo dos esposas, Xantipa y Mirto, bisnieta de Arístides, siendo Aristótenes (*περὶ εὐγενείας*) la fuente común de la historia.

D.L. II, 26, Dicen algunos que Mirto fue la primera esposa, y otros, entre ellos Sátiro y Jerónimo, que casó con las dos a la vez. Y que fue así porque los atenienses, ansiosos de rellenar las pérdidas en la población masculina, promulgaron un decreto por virtud del cual un varón, legalmente casado con una mujer ateniense, podría también engendrar hijos de una segunda mujer.

mujer de la Europa del sur cesa de tener hijos (Platón la fija a los cuarenta años) podemos inferir que con toda probabilidad Xantipa debió haber sido alrededor de treinta años más joven que su esposo. Si de Lamprocles se dice en la *Apología* que era ya un muchacho (*ἤδη μειράκιον*) al tiempo de la muerte de su padre, es natural suponer que su nacimiento debió de haber tenido lugar hacia el primero o segundo año de la vida marital de Sócrates con Xantipa. En este caso Sócrates debió haber andado por la cincuentena cuando casó con una mujer que no llegaba a los veinte. Ahora bien, y en vista de la práctica regularmente seguida en las comunidades helénicas, es difícil creer que un hombre con deseo de casarse hubiera tenido que esperar hasta aquella edad (50) para hacerlo. Y este comportamiento hubiera sido particularmente extraño en un hombre como Sócrates, quien si de algo cojeaba, era de ufanarse de la fidelidad con que se conformaba al *nomos* de su ciudad, y no debemos olvidar que la procreación de hijos para la ciudad era un deber cívico universalmente reconocido. Incluso el cuento que nos representa a Sócrates como bígamo tiene buen cuidado de subrayar que toma la segunda mujer para cumplir con la imaginaria ley que exhorta a la bigamia, es decir para obsequiar un deber que le impone el Estado. De todo lo cual no me parece improbable que de acuerdo con las fechas que sugieren la *Apología* y el *Fedón*, Sócrates era viudo cuando casó con Xantipa. En cuyo caso, y habida cuenta de la información que nos da el *Laques* sobre la intimidad de Sofronisco con la familia de Arístides, no sería nada extraño que de joven se hubiera casado su hijo con alguna mujer de la familia, como lo asevera Demetrio de Fálero, y muy posiblemente Aristóteles. Y la razón de que no oigamos hablar de esta primera esposa en Platón o Xenofonte podría

ser simplemente el que su conocimiento de Sócrates no remonta a su primera madurez. De Platón en especial no sabríamos ni que Sócrates estuvo casado con Xantipa de no haber sido necesario mencionarla a los efectos dramáticos de la *Apología* y el *Fedón*.

Volvamos, después de esta digresión, al tema principal de mi trabajo. Nada sabemos por Platón de la adolescencia de Sócrates fuera del hecho único de que la célebre voz suasoria (*warning voice*) se hizo oír en él desde la niñez (*ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον*, *Apología* 31 d) un hecho que tiene un importante influjo en que Platón le atribuya más tarde el temperamento de un visionario, así como las burletas que le hace Aristófanes por su conducta misteriosa. Fuera de esto no oímos a Platón hablar más de él sino hasta que es ya un hombre aunque "muy joven", cuando entrevemos cuáles eran sus intereses particulares según la narrativa autobiográfica del *Fedón*, o también las páginas introductorias del *Parménides*. Uno y otro esbozo concuerdan en representarlo en aquel tiempo como estando principalmente interesado en las últimas teorías matemáticas y físicas de la antigua ciencia que estaba a punto de eclipsarse bajo la nueva luz del humanismo sofístico. Según el relato del *Fedón*, estaba familiarizado, y al principio entusiastamente, con "lo que llaman la ciencia natural" (*ἱστορία περὶ φύσεως*) pero muy perplejo por la desesperada incompatibilidad entre los resultados a que aquella ciencia había llegado en diferentes autores. Estaba así imbuido tanto en la cosmología jónica que asumía una tierra plana como en las teorías de los pitagóricos italianos que postulaban una tierra esférica (*Fedón*, 97 e) y estaba ansioso por una teoría verdadera de los movimientos planetarios (*ib.* 98 a). Estaba asimismo perplejo entre las

teorías biológicas rivales, las de tipo jónico, representadas en aquel tiempo por Arquelao y Diógenes de Apolonia, y las italianas, entre las cuales el *Fedón* especifica las doctrinas de Empédocles y Alcmeón de Crotona (96 b), y sobre todo especialmente interesado en los problemas suscitados por Zenón sobre lo uno y lo múltiple. De este tiempo presumiblemente datan los fundamentos del conocimiento en la geometría, que Platón con toda congruencia le atribuye en el *Menón, Fedón, República* y en otros lugares, y que Xenofonte, lejos de negarlo, lo admite. En particular, lo sabemos todos, fue en esta época cuando, según el relato del *Fedón*, estuvo bajo la influencia de Anaxágoras, en cuyo libro esperó, por algún tiempo, encontrar una doctrina teleológica consistente con la astronomía y la cosmología; y fue como directo resultado de su desilusión por el fracaso de Anaxágoras, al no poder desarrollar las implicaciones de su propio principio (que la mente es la fuente del orden universal) por lo que Sócrates, joven aún, decidió investigar la verdad en "proposiciones", y concibió el método de las hipótesis y la doctrina de la participación de las cosas en las formas. Es lo que nos comunica el *Parménides*, donde encontramos de nuevo a Sócrates como muy joven y lo vemos exponiendo esta doctrina de las formas y su participación a Parménides y a Zenón como un reciente descubrimiento de su propia minerva. (*Parm.* 130 b *αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι ὡς λέγεις*; "¿has hecho por ti mismo la separación de que hablas?")

Como en este trabajo no estoy exponiendo ninguna teoría de la filosofía de Sócrates, sería tal vez más pertinente el llamar la atención a los presupuestos de los diálogos antes nombrados sobre la compañía que Sócrates frecuentaba en la intimidad en el despuntar de su vida. De manera inequívoca el *Fedón* presupone

un trato con los secuaces de Anaxágoras, el cual, conviene recordarlo, perteneció al círculo de Pericles, lo que implica, en otro pasaje, el conocimiento del eminente pitágorico Filolao. El *Parménides*, por su parte, nos representa a Sócrates como uno de los ***habitués*** de la casa de Pitodoro hijo de Isóloco, cuya prominencia como uno de los más influyentes hombres de negocios en el régimen de la democracia imperialista era algo familiar a los lectores de Tucídides. De su relación con Pitodoro deriva el contacto de Sócrates con los filósofos eleáticos, y que el Pitodoro en cuestión es el bien conocido almirante y político, lo sabemos de cierto por el primer *Alcibíades*, donde se nos dice que Pitodoro hijo de Isóloco fue discípulo de Zenón. (*Alcibíades* I, 119 a.)

La mayoría de los diálogos platónicos representan a Sócrates en la edad tardía de su vida, pero todos concuerdan en mostrarlo como el bien conocido y altamente estimado exponente de la más distinguida sociedad de la democracia periclense. De esta suerte en el *Laques*, ubicado dramáticamente después de la batalla de Delium, encontramos a Sócrates en términos familiares tanto con Nicias como con Laques, y altamente estimado por ambos no sólo por su valor personal, sino por su conocimiento a fondo de materias profesionales en el campo militar. Igualmente está en su medio, a juzgar por el *Protágoras*, con los brillantes ingenios que rodean a Calias, hijo de Hipólito y nieto del célebre millonario al tiempo de las guerras médicas. El *Timeo* lo representa departiendo en un pie de igualdad con el viejo Critias, en mucho su mayor,[4] como también con

[4] Que el profesor Burnet tiene razón en su identificación de Critias en el *Timeo*, no hace falta probarlo.

Hermócrates, el político siracusano, en su flor entonces, aunque no todavía en plena madurez, y por último con el mismo Timeo, a quien se nos describe como en la copa del árbol de la ciencia astronómica, y después de haber desempeñado en su vida anterior los más importantes cargos en su ciudad natal, probablemente antes del derrocamiento del orden pitagórico en las ciudades de la Magna Grecia.[5]

De manera especial hay que hacer hincapié en que Sócrates comparece (en los diálogos) como *persona grata* en las casas de personajes típicamente representativos de la época de Pericles, como en las casas de Céfalo y de la familia a que el mismo Platón perteneció. Así, y como algo natural, era bienvenido en la casa de Pirilampo, el padrastro de Platón y de cuya estrecha conexión con Pericles estamos enterados por las alusiones maliciosas de los poetas cómicos que lo hacen aparecer en el papel de guardarle a Pericles una *petite maison* para él y sus amantes. De esta suerte y siempre sobre la base de los textos platónicos, podríamos concluir que Sócrates estuvo en términos amistosos con muchos de los más prominentes liberales (*Whigs*) denominación que el profesor Burnet ha aplicado al partido que sin dejar de ser fiel a la democracia, no dio su aprobación a los hombres mediocres que tomaron en sus manos los destinos de Atenas después de la muerte de Pericles. Incluso su notoria amistad por Critias el oligarca puede entrar bajo este capítulo, por cuanto que Critias figuró siempre como un demócrata hasta

[5] *Timeo*, 20, donde cada palabra debe leerse con atención. Incluso si hemos llegado a superar el absurdo palpable de que los poemas de Solón hubieran sido la última novedad en la vida de Critias, ὁ τῶν τριάκοντα, lo que aquí se dice es que el Critias aludido es un anciano con una gran carrera pública detrás de él.

la ruina de su carácter moral por su ingreso en la camarilla de los Treinta.

El efecto general del relato platónico en mi propia mente me deja la impresión de que lo que quiere Platón que pensemos de Sócrates es que fue desde el principio una persona de una firme posición social, en comercio paritario con la mejor sociedad del tiempo de Pericles y entregado desde la más temprana edad al cultivo de la ciencia. Ciertamente no fue, según la fantasía de ciertos escritores modernos, una especie de artesano plebeyo e iletrado, aunque dotado de misteriosa inspiración. De ahí que, y aunque sin expresar en ningún sentido mi opinión sobre este diálogo singular que es el *Menexeno*, no veo nada fuera de contexto en la hipótesis platónica de la vida socrática, hasta hoy vigente, sobre la sugerencia, que allí se hace, de una intimidad personal con Aspasia y, por consiguiente, con Pericles. La cuestión no carece de importancia en conexión con la sátira que en la *República* y en el *Gorgias* se hace de la democracia imperialista (a tal punto que en el *Gorgias* ni la persona de Pericles escapa a la censura) sin olvidar los comentarios de expositores modernos sobre la actitud política que revelan estos pasajes. Que esta censura prácticamente irrestricta de la democracia ateniense la presente Platón como representativa de la actitud de Sócrates en persona, paréceme por completo cierto. La pasión que respira en los pasos en cuestión está del todo ausente en diálogos tales como el *Político* y las *Leyes*, donde otro personaje, y ya no Sócrates, discute los méritos y defectos de la democracia.

La invectiva de Sócrates, por lo demás, no va contra la democracia en general, sino contra la especialísima forma de democracia obra de Pericles, una democracia comercializada, para empezar con esto, dirigida a

la captura del comercio mundial,[6] y secundariamente y por consecuencia, comprometida en una política de expansión imperialista. Una intensa amargura impregna el veredicto moral del pensador (Sócrates) al contemplar retrospectivamente un estado de cosas ya desvanecido en el tiempo. Su justificación dramática le viene de enunciarlo, con su desilusión, un viejo y bravo luchador que ha vivido a lo largo de la época por él mismo denunciada, y que ha visto y creído, por una vez si acaso, en sus promesas, y que finalmente ha sobrevivido para ser testigo de su colapso inevitable. Y es igualmente claro que esta vehemente requisitoria contra la democracia imperialista (y a decir verdad, contra Pericles en persona) en cuanto carente de una sólida base moral, no es el juicio de un advenedizo (*outsider*) de las clases inferiores. Pretende ser, por el contrario, el pronunciamiento final de quien ha conocido a los caudillos del movimiento y entendido a fondo sus propósitos, y que los ha encontrado a todos, después de una madura reflexión, deficientes en la sola cosa necesaria a un verdadero dirigente, la genuina capacidad política (*statesmanship*).

Lo que Platón nos cuenta de la primera madurez y el acmé de Sócrates guarda conexión con dos tópicos principalmente, con sus hazañas militares y con la célebre declaración del oráculo délfico, la cual, a dicho del profesor Burnet, constituyó el punto decisivo (*turning-point*) de su carrera.

Del primer tópico podemos hacernos cargo concisamente. Con todo su misticismo, no era Sócrates de los místicos en quienes la emoción trascendental suscítase

[6] Como el llamado imperialismo de nuestros financieros y monopolistas comerciales, dentro y fuera del Reino Unido.

regularmente en la soledad y la contemplación de la naturaleza. Sócrates y Wordsworth, a despecho de ciertos puntos de semejanza, son místicos de escuelas radicalmente opuestas, la urbana y la rústica. No fue el "sueño de las colinas solitarias" (*the sleep of lonely hills*) el que insinuó en Sócrates la quietud interior y la reflexión del alma sobre sí misma, sino el ruido y el hervor entre los hombres. A menos de estar en servicio militar, fue entre sus conciudadanos el más casero, el más adicto a las calles tumultuosas de Atenas, más que Johnson a las calles de Londres. Los árboles de los suburbios, lo dice él mismo, "no tienen nada que decirle", y una corta excursión para ver los juegos del Istmo es tan contraria a sus hábitos como para que valga la pena de registrarla (*Critón* 52 b). Fuera de esta única ocasión, sólo estuvo ausente de Atenas cuando sus deberes cívicos le llevaron al campo de batalla. Lo cual paréceme ser la peculiaridad de un hombre concreto antes que la invención de un genio dramático que imagina un carácter ficticio. Podrá decirse, claro está, que el sentimiento romántico de la naturaleza era algo desconocido en el mundo helénico; sólo que en contrario tenemos los coros de Eurípides, contemporáneo y algo mayor de Sócrates, y en particular los fragmentos líricos de las *Bacantes*, donde se nos muestra hasta qué punto fue poderosa en los tiempos antiguos, no menos que en el nuestro, la asociación entre la naturaleza solitaria y el espíritu del misticismo. Hay, sin embargo, una mente de distinta conformación, menos común que la otra y más difícil de imaginar por quien no ha entrado en contacto directo con ella, y en la cual el zumbido del tráfico, la incesante rebatiña del hormiguero humano y el desierto de ladrillos y morteros, tienen más poder que los silencios de la naturaleza para inducir al alma

a encarar su soledad esencial y tornarla apta para la comunicación de la visión beatífica. Francis Thompson, con su deslumbrante visión de la escala de Jacob emplazada entre el Cielo y Charing Cross, es un ejemplo, y Sócrates podría ser el otro. En el *Banquete*, cuando de repente le sobrecoge la visión, está en camino a un festín de lo más alegre. Y otro toque, consonante por lo demás con nuestra naturaleza, es que la potencia visionaria va en él de la mano con el espíritu militar, al igual que en hombres como Gordon y otros. No es fruto de una ociosa fantasía la presentación que nos hace Platón del más famoso de estos raptos, el que tuvo lugar cuando Sócrates servía como soldado en el asedio de Potídea. Lo que Platón quiere que sintamos es que en la serena valentía de Sócrates en presencia del enemigo (y de la cual es eco Alcibíades al decir que sobrepasaba con mucho a la de Laques en la rota de Delium) hay un toque de lo ultraterreno (*unearthly*). Sócrates es fuerte y atrevido, y sobre todo sereno en la hora del peligro, un "guerrero ideal", justo porque al igual de Galahad, es más santo en su corazón que hombre de armas.

Platón habla de tres de estas campañas, la de Potídea (431–430), la de Delium (424) y la de Anfípolis (422), y presumiblemente estas tres fueron las únicas dignas de mención (*Apología* 28 e), por más que no deje de ser extraño el que no volvamos a oír hablar del servicio militar de Sócrates después del año 422. No habiendo sido oficialmente un *γέρων* exento del servicio militar sino a partir de 411, la explicación podría ser la de que en el decenio en cuestión no hubo ninguna operación bélica terrestre de suficiente importancia como para llamar a las armas a los hombres de edad madura avanzada. En cuanto a que no tengamos noticia de haber servido él en la guerra arquidamia, excepto en

431, 424 y 422, es otra cuestión. Es bien posible que en otros años haya podido Sócrates haber estado en su puesto en la defensa del Ática contra la regular invasión anual de las fuerzas del Peloponeso; y si Platón no lo menciona es porque lo único que trata de registrar (en la *Apología*) son las salidas de su héroe del territorio ateniense. Para mí es difícilmente concebible que el filósofo, en el acmé de su vigor físico al principio de aquella guerra, no hubiera sido llamado a la milicia sino en los años registrados por Platón.

En cuanto a los detalles suministrados acerca de dos de estas campañas, sabemos por el *Banquete* que la experiencia mayor de Sócrates en la "vía iluminativa" la recibió en el campamento frontero a Potídea, cuando echó raíces en un lugar fijo y en un rapto, durante todo el día y una noche del verano. Al poner la narración en boca de Alcibíades, nos recuerda Platón en seguida que Sócrates mostró el mayor valor en el campo de batalla y salvó la vida de Alcibíades, herido en la acción. El premio del valor, sin embargo, lo recibió Alcibíades, y por más que este último insisitió ante los generales en los méritos de Sócrates, por lo que atribuye su selección a una razón de menor entidad, o sea a su propio ἀξίωμα, el peso de su nombre en el δῆμος, debido en parte sin duda a su ilustre nacimiento, y en parte a que parecía predestinado a ser el sucesor de Pericles en su función de déspota de Atenas sin corona. Lo que quiere Platón, en suma, hacernos creer es que Sócrates fue un soldado sobresaliente, que se ganó el premio y que si no lo obtuvo fue por un acto de favoritismo por parte de las autoridades.

En conexión con el célebre rapto, vale la pena observar, como lo he hecho yo mismo en otra ocasión, que a menos que Platón esté cayendo en un leve anacronismo, lo que implica la historia es que el

apodo de φροντιστής (pensador) con el que Aristófanes lo presenta en las *Nubes*, era ya comúnmente atribuido a Sócrates desde 430, ya que no tendría sentido la aseveración de Alcibíades de que corrió el rumor (en el campamento) de que desde el amanecer estaba allí Sócrates, inmóvil y meditando: Σωκράτης φροντίζων τι ἕστηκε (*Symp*. 220 c). De lo cual podemos razonablemente inferir que Sócrates era ya conocido como jefe de escuela (toda vez que φροντιστής implica φροντιστήριον) desde el principio de la guerra arquidamia, y la información de Aristófanes apunta en la misma dirección, toda vez que introduce el φροντιστήριον como una institución familiar y bien conocida, y no como algo inventado por él mismo y necesitado de una explicación. La consideración de este punto, sin embargo, podríamos diferirla de momento. Hay luego un excelente comentario, que la mayoría de los editores modernos con lo mejor de su ignorancia han tratado de expulsar del texto, donde se hace ver que los más interesados en esclarecer la conducta singular de Sócrates eran jonios, hombres oriundos de una ciencia puramente secular y a quienes los trances y los éxtasis les eran algo por completo extraño. De todas las enmiendas erradas la peor es la enmienda alemana que convierte a los jonios en peonios, habitantes de una región cuya posesión debió haber sido de sobra familiar en conexión con el rapto de Sócrates como para suscitar un comentario especial.

La conducta de Sócrates en la retirada de pánico de las fuerzas atenienses que siguió a la batalla de Delium nos la describe Platón en dos pasajes. En el *Banquete*, cuya fecha dramática es la de ocho años después del acontecimiento, Alcibíades, en su calidad de testigo de vista, dice que al retirarse él cabalgando, tropezó con

Laques y Sócrates, quien iba, por supuesto, como hoplita, y que Sócrates mostró ser de los dos el más señor de sí mismo (ἔμφρων), comportándose exactamente como lo representa Aristófanes al andar por las calles de Atenas, y que fue por su serenidad por lo que él y Laques salieron ilesos (*Symp*. 221 b). Una narración semejante nos la da el mismo Laques en el diálogo homónimo. Más aún, Laques va más lejos en su elogio de Sócrates, al decir: "Me acompañó él en la retirada de Delium, y lo que puedo deciros es que si cada uno hubiera cumplido su deber como él lo hizo, nunca hubiera sucumbido nuestra ciudad a esta calamidad" (*Laques* 181 b).

Es sorprendente el que, por la razón que sea, no nos diga Xenofonte nada en absoluto sobre estas hazañas militares. Por toda la información que de él tenemos, Sócrates no habría estado jamás en un campo de batalla, y por más que uno no pueda dejar de pensar que una breve referencia a la conducta del filósofo como un bravo y leal soldado hubiera sido más valiosa en una ostensible *apología* por su vida que los muchos capítulos sobre la charlería moralizante en que abunda Xenofonte. De esta suerte Platón es realmente nuestra sola autoridad en lo que atañe a las campañas de Sócrates. La historia tardía según la cual Sócrates habría salvado la vida de Xenofonte en Delium, es obviamente una confusa *doublette* de lo que dice el *Banquete* sobre el rescate de Alcibíades en el asedio de Potídea, y es un relato manifiestamente falso por la simple reflexión de que si Xenofonte hubiera sido lo suficientemente adulto como para combatir en Delium, tendría que haber estado entre los cuarenta y los cincuenta al sumarse a la empresa de Ciro, todo lo cual es absurdo (ὅπερ ἄτοπον) como dicen los matemáticos. La otra posición realmente consistente para todos los que creen

que Platón inventó libremente los incidentes biográficos del héroe de sus dramas en prosa, es la de aquel extremado crítico alemán, "vigoroso y rigoroso", que tuvo el valor de declarar que toda la historia militar de Sócrates es, del principio al fin, ficción pura, aunque no es fácil decir cuál podría ser el objeto de esta ficción.

Vuélvome ahora a la otra cuestión de gran interés, que es la narración platónica de la misión filosófica de Sócrates. Es claro que, de acuerdo con Platón, el viraje decisivo en la vida interior de Sócrates fue la proclamación del famoso oráculo comunicado a Querefón, certificándole que Sócrates era el mayor de los ingenios de su tiempo, que es lo que quiere decir *σοφώτατος* en el lenguaje del siglo de Pericles. Por lo que vimos antes, Platón representa a Sócrates, en su primera madurez, como un entusiasta estudioso de la ciencia y autor de "hipótesis" filosóficas con ayuda de las cuales podrían resolverse satisfactoriamente tanto los enigmas suscitados por la doctrina de Anaxágoras como las aporías matemáticas que Zenón fue el primero en exponer abiertamente. Platón se cuida además de hacernos saber que los hombres más eminentes de la generación antecedente habían concebido las más altas esperanzas de la eminencia futura de Sócrates en el campo de la filosofía. Estas esperanzas las pone Platón en boca de Parménides con referencia al horizonte promisorio de Sócrates en su juventud (*Parm.* 130 c. 135 d) y de nuevo en el discurso de Protágoras (*Prot.* 361 e). Lo que con toda claridad se nos muestra en este último pasaje es cómo la alta opinión que Protágoras se ha formado de Sócrates y que ha externado ante buen número de personas, no data de la conversación transcrita en el diálogo, sino desde la primera visita del sofista a Atenas, cuando conoció a Sócrates, quien por

esto figura en el diálogo como una persona perfectamente conocida de él. En opinión del profesor Burnet, esta visita debió haber sido antes de la fundación de Thurii en 444 a.C., pues de lo contrario es difícil creer que Pericles haya podido llamar a Protágoras para asesorarle en la redacción de la constitución de una colonia tan importante, con todo lo cual hemos de retroceder una vez más a la primera madurez de Sócrates. Y aunque la fecha imaginaria del *Timeo* podemos deducirla por las alusiones de la *República* a la juventud de Polemarco y Lisias, llamados ambos *νεανίσκοι* en el texto mejor de la *República* (328 d) y por la presencia de Céfalo en este diálogo (todo lo cual acontece en una fecha indeterminada de los primeros años de la guerra del Peloponeso, cuando Sócrates andaría por los cuarenta y tantos años) el trato igualitario que recibe de Timeo, un pitagórico de la más alta distinción así en la ciencia como en la política (*Tim.* 20 a) abona esta exegética. La hipótesis que sugerimos, en suma, es la de que Sócrates, así como llegó a la madurez, alcanzó una posición distinguida como la figura central y dominante en una escuela regular o comunidad de asociados en la prosecución de la ciencia y de la alta cultura en general. Según Aristófanes, esto era Sócrates precisamente el año 423, con Querefón como uno de los más devotos miembros de la *coterie.* Xenofonte, por su parte, supo también de la existencia de esta organización (la cual, según Aristófanes, tendría no solamente estudios científicos en común, sino también una mesa común) ya que son ellos, y no los jóvenes ricos y ociosos que rodearon a Sócrates en la parte postrera de su vida por el puro placer de oírle, a quienes Xenofonte quiere aludir, como cuando habla del deseo que tenía el sofista Antifón de despojar a Sócrates de sus asociados (*συνουσιαστάς*). Y que la asociación de que se

trata es la que hay entre la personalidad central de la escuela con estudiantes menos avanzados, es algo que va de suyo en el comentario de Antifón sobre la insipiencia de Sócrates al no cobrar honorarios por la *συνουσία* (*Mem.* I, 6, II) y lo confirma la réplica de Sócrates, al decir que lo que hace él es abrir y explorar con sus amigos los tesoros que los sabios de antaño nos dejaron en sus escritos (*ib.* 14).

Una vida de este género es de hecho lo que Parménides y Protágoras, en los diálogos platónicos, profetizan a Sócrates, con la implicación además, artísticamente entretejida en el diálogo, de haberse cumplido la profecía. Lo que yo pienso, pues, es que lo que claramente desea Platón que pensemos de Sócrates es que fue (por algún tiempo) el jefe regular de una escuela organizada. Como algo natural (citaré una vez más al profesor Burnet) debía Sócrates suceder a su propio maestro Arquelao en la dirección de la escuela fundada por Anaxágoras. Y es claro además, no sólo por el carácter especial de las doctrinas que Platón atribuye a Sócrates, sino por la posición prominente de ciertos pitagóricos como Cebes, Simías y Fedondas entre los asociados que continuaron en conexión con Sócrates al tiempo de su muerte, así como por su amistad con otros pitagóricos como Timeo, Filolao, Teodoro y Equécrates, amén de la indecisión que muestra en el *Fedón* entre la cosmología jónica enseñada por Anaxágoras y la escuela italiana cuya fuente estuvo probablemente en Filolao, está claro, una vez más, que Sócrates debió de haber pitagorizado de lo lindo, para no hablar del carácter burlesco que Sócrates y muchos de sus asociados ostentan en las *Nubes*, y que provienen de su práctica del ascetismo pitágorico como norma de vida.

En Platón, cuyos diálogos en su mayor parte nos representan a Sócrates como un hombre poco arriba de

los cuarenta, o bien en edad avanzada. es natural que no oigamos hablar mucho de aquel aspecto de su actividad, antes por el contrario lo representan de ordinario como habiendo abandonado la vida retirada de la escuela para consagrarse a la misión de predicar entre el público ateniense el cuidado del alma (*attention to the affairs of one's soul*), y por más que el grupo especial de asociados reaparezca en el *Fedón*, donde vemos al anciano maestro cuando su misión ha llegado a su término por sentencia de sus jueces. Ahora bien y como todos sabemos, la mudanza operada en Sócrates al convertirse en misionero del pueblo ateniense en general, fue motivada, según leemos en la *Apología*, por el oráculo de la profetisa de Apolo, por lo que es importante averiguar, si podemos, la fecha que Platón asume como aquella en que fue pronunciado el oráculo. Lo que, por lo demás, tiene para nosotros relevancia en todo este asunto, no es la obvia declaración de la pitia, sino el hecho de haber sido suscitada la cuestión a que dio respuesta. No sé lo que podrán pensar los demás, pero a mí en lo personal me parece que el hecho mismo de que Querefón planteara la cuestión implicaba el hecho concomitante de que, en el momento de solicitar el oráculo divino, Sócrates era no solamente un personaje con enorme reputación como uno de los grandes ingenios de la época, sino el presidente reconocido de la sociedad a que pertenecía Querefón. De ahí que el sentido en que el mismo Querefón tomó la respuesta de Apolo, paréceme indicar que el oráculo fue demandado no meramente para satisfacer la curiosidad personal de Querefón, sino en nombre de un cuerpo de asociados deseosos de tener la aprobación de una autoridad suprahumana que confirmara la veneración que les merecía su maestro. En este punto, por supuesto, cada uno debe decidir por

sí mismo de acuerdo con sus propias concepciones de lo probable en materia de psicología humana, pero si mi juicio tiene alguna validez, paréceme significativo el que los miembros de la cofradía socrática atribuyeran una importancia tan especial al veredicto de la pitia, lo que podemos difícilmente explicárnoslo por la sola reverencia que el mundo helénico tenía por el oráculo de Delfos. Por justas razones políticas, el oráculo era en Atenas objeto de disgusto y sospecha. Había "laconizado" desvergonzadamente a todo lo largo de las guerras arquidámica y deceliana, como también había primero "persianizado" y luego "filipizado". Con todo esto, el fundamento real del recurso a Delfos era el de que el inspirador de la pitia era Apolo, la divina figura central de la religión pitagórica. (A decir verdad, el dios de Pitágoras era el dios de Delos, y es altamente probable que el Apolo délico y el Apolo délfico hayan sido originariamente dos deidades distintas, pertenecientes a diferentes pueblos, pero la diferencia había desaparecido mucho tiempo antes de la época de Querefón. Varias leyendas poéticas narraron los progresos de Apolo hacia el oeste, en Eubea, Ática y Beocia, hasta llegar al ya célebre santuario de la pitia, donde entró como conquistador (al matar a la serpiente Pitón) todo lo cual traducía una tentativa deliberada por fundir las dos distintas deidades en una figura única.

En cuanto a la fecha de promulgación del oráculo querefónico, puede inferirse un *terminus ad quem* de la comparación que hagamos entre la *Apología* platónica y el *Cármides*, y por otra parte las *Nubes* de Aristófanes. La *Apología* nos dice que la amplísima influencia de Sócrates en los rapaces ricos y ociosos (en lo cual se escudó en parte su acusación) surgió incidentalmente de la misión, que Sócrates se impuso, de poner de manifiesto las vanas pretensiones de diversos

profesores de sabiduría, y cuyo descubrimiento le impuso a su vez, como una tarea, el oráculo. Va de suyo, como dice el profesor Burnet, que en la *Apología* trata Sócrates el asunto del oráculo con cierto humor apenas velado, pero aun la versión humorística, que nos da él, de la influencia del oráculo en su carrera, sería el más necio de los chistes si los hechos cronológicos de su biografía no admitieran esta interpretación. De lo que se sigue que el oráculo debió haber sido dado, conforme a la cronología que Platón quiere que aceptemos, antes que Sócrates hubiera alcanzado su fama de Mentor de la juventud. El *Cármides*, por su parte, presupone que era ya conocido en esta capacidad por lo menos desde 430 a.C., ya que el diálogo se abre con el propio relato de Sócrates a su regreso de la campaña de Potídea, y en seguida inquiere por los lugares que habitualmente frecuenta, como las palestras, y se informa luego sobre la condición de la filosofía y de los jóvenes en el tiempo de su ausencia. De manera incidental también, nos hace ver que Platón no estaba errado en cuanto a la fecha en que Sócrates trabó una amistad más estrecha con Cármides, corrigiendo así la absurda aseveración de escritores tardíos en el sentido de que Platón, pariente próximo de Cármides, tenía veinte años de edad cuando entró en contacto con el hombre eminente que había sido amigo de sus tíos y primos antes de haber nacido él mismo. La respuesta del oráculo, por lo mismo, fue dada antes que empezara la guerra del Peloponeso, o sea cuando Sócrates estaba aún por debajo de la cuarentena, y el que en aquel momento hubiera quienes pensaran que valía la pena consultar a Apolo para saber si Sócrates era o no el más sobresaliente de los ingenios de la época, nos hace ver que ocupaba ya él por entonces una posición perfectamente definida como el líder de un grupo de

doctrinarios en su mayoría pitagóricos. Con esto no hemos de suponer, por supuesto, que la historia de la *Apología* excluya toda influencia personal de Sócrates, antes de aquella fecha, sobre estos o aquellos jóvenes entre los que prometían. La célebre intervención de Alcibíades en el *Banquete* hace hincapie en que la admiración de Alcibíades por Sócrates empezó cuando aquél era un niño. Esta circunstancia, a decir verdad, es la verdadera excusa de los métodos extraordinarios que Alcibíades confiesa haber empleado en su ansia por ganar la plena confidencia y afecto de Sócrates. Y el que hasta un Alcibíades ebrio pueda relatar lo que (en aquella ocasión) hizo él de sí mismo, sería increíble si no tuviéramos presente que "el hombre maduro se contenta con sonreír ante la extravagancia de un muchachito". Esta relación particular, por lo tanto, debe de haber sido mucho más temprana que las relaciones de Sócrates con los jóvenes en general (*νέοι*) como su admirado Mentor, y lo da por sentado la historia platónica. Una relación, en efecto, que empezó en la infancia de Alcibíades, debió haber sido muy anterior a la batalla de Potídea, en la que Alcibíades combatió con la caballería ateniense. Pero aun suponiendo que Sócrates no se hubiera fijado en Cármides sino hasta el 430, podemos estar seguros de que el círculo de jóvenes y adolescentes que le rodeaban no puede haber sido muy numeroso, y por más que dentro de él (*Cármides*, 153 d) estuviera ya Critias. Va de suyo, por supuesto, que Sócrates habrá necesitado cierto tiempo para extender su influencia personal más allá del grupo de adolescentes que le eran familiares al amigo de Alcibíades, hasta conectarse con Pirilampo, el íntimo de Pericles. En el *Laques*, además, está claramente implicado que la fama pública de Sócrates

en cuanto persona ampliamente admirada de los jóvenes (*νέοι*) no va más allá de los años inmediatamente subsecuentes a la batalla de Delium. Esta batalla es el último episodio militar aludido en el diálogo, y es natural suponer que, a juzgar por la impresión tan fuerte que ha dejado en Laques la conducta de Sócrates en la retirada, se trata de hechos de lo más reciente. Lisímaco, sin embargo, el hijo de Arístides el grande, viejo amigo de la familia de Sócrates, no deja de observar (*Laques* 180 c) que cuando oía a los adolescentes hablar de un cierto Sócrates como de un hombre maravilloso, no se le ocurrió nunca pensar que el Sócrates admirable fuera el hijo de su viejo amigo Sofronisco. Obviamente, por tanto, hemos de suponer que el influjo de Sócrates en los hijos de ricas y ociosas familias empezó con su conexión con Alcibíades, la cual debió tener lugar no mucho después de 440 a.C. Y lo que esclarece además este punto es la narración introductoria del *Protágoras*, donde Sócrates y Alcibíades son ya grandes amigos al tiempo en que Alcibíades empieza apenas a mostrar las señales de la pubertad (*Prot.* 309 b) y también por el tácito entendimiento del *Banquete* de que Sócrates, en el principio de esta amistad, era aún lo suficientemente joven como para autorizar la romántica tentativa de Alcibíades, que de otro modo habría sido un absurdo manifiesto. Toda la historia, en suma, sería por completo inconcebible, a menos que nos imaginemos a Alcibíades como un adolescente romántico lo suficientemente crecido como para actuar por sí mismo, y a Sócrates como joven aún, no mucho mayor de treinta años. En el *Protágoras*, cuya fecha hemos de situarla en cualquier hipótesis algunos años antes de la gran guerra, encontramos a Sócrates en una relación similar con su joven amigo Hipócrates,

y antes de 430 está en estrechas relaciones de intimidad con Critias. En 430 establece también una estrecha amistad con Cármides (*Cármides*, 154 b) el cual es entonces un mozalbete (*μειράκιον*). En el principio de la guerra, y por más que no pueda fijarse el año, lo encontramos, algo natural por lo demás, en estrecha amistad con los dos hijastros de Pirílampo, Adimanto y Glaucón, y amigo de los dos adolescentes Polemarco y Lisias, hijos de Céfalo, a quien seguramente debió conocer Sócrates, si es correcta mi hipótesis de haber sido él miembro del círculo de Pericles, sobre la base de que Céfalo estuvo bajo la especial protección de Pericles. No es, sin embargo, sino hasta después de 424 cuando oímos hablar de la extensión del influjo socrático, sobre el cual se fundó, en última instancia, el cargo de corromper a la juventud. La circunstancia de que en el año inmediatamente posterior a Delium se hayan producido las primeras burlas contra él por parte de los poetas cómicos, y el que Aristófanes le haya doblado su carácter de santo científico de tipo pitagórico con el de maestro de la juventud (una forzada conexión entre su actuación como geómetra y hierofonte de dioses peregrinos y su perversa educación de Fidípides) parece igualmente poner de manifiesto que su popularidad con los jóvenes había crecido considerablemente hasta el punto de haber sido una novedad, para el ateniense medio, en el año de las *Nubes*. El autor caricaturista no suele elegir para su comedia hechos de largo tiempo familiares a todos, y si los autores cómicos en cierto momento y como por un acuerdo tácito se apoderaron de Sócrates, hubo de ser porque de pronto se apercibieron de que, por activa o por pasiva, algún cambio se había operado en él como para recomendarlo a su atención. De ahí que, según pienso, podamos inferir que lo que Platón quiere insinuarnos en

las *Nubes* es que tanto la pobreza de Sócrates como su popularidad entre los jóvenes eran una novedad en 423. No lo eran, por el contrario, las actividades del *φροντιστήριον*. Tratábase esta vez de un asunto privado, sin mayor interés para la masa de los espectadores, y difícilmente habría entrado como material adecuado en una comedia de éxito.

A esta altura hemos de notar que nuestra reconstrucción de la vida de Sócrates en los diálogos platónicos se desarrolla en tres escenarios sucesivos, el primero en que aparece sobre todo como un estudiante, el segundo aquel en que su mayor interés es reducir a la nada la pretendida sabiduría de los sabios del momento, y el tercero la aparición del filósofo como el consejero de los jóvenes. Por este orden, el *Parménides* y las reminiscencias que pone en su boca el *Fedón*, pertenecen al principio del primer período; el *Timeo* y los libros centrales de la *República* nos hacen ver un Sócrates en una etapa posterior del mismo período, mientras que el *Protágoras*, el *Gorgias* y el primer libro de la *República* son exhibiciones dramáticas de su poder como crítico de todos aquellos que pasaban por sabios. En el *Cármides*, en fin, *Laques, Eutidemo, Menón*, así como en otros diálogos, Sócrates es principalmente el viejo consejero, sabio y afectuoso, de los jóvenes que prometían. Platón, sin embargo, nos da a entender claramente que los intereses de uno de estos períodos han podido continuar en otros. Es así como Sócrates sigue absorto en el *Timeo* las especulaciones que, según leemos en el *Fedón*, le habían cautivado en su juventud. El *Timeo*, sin embargo, está dramáticamente ubicado dos días apenas después de las conversaciones de la *República*, donde Sócrates en una parte del diálogo desenmascara al presuntuoso Trasímaco, y en la otra es el filósofo guía y el amigo de Adimanto

y Glaucón, así como de los demás jóvenes entre los *dramatis personae*. De modo semejante el éxtasis de Sócrates se retrotrae en la *Apología* a su más temprana juventud, mientras que en el *Banquete*, cuya fecha convencional es en 416, se pone un énfasis intencional en el éxtasis. En el *Fedro*, a su vez, tenemos una conversación que debe haber tenido lugar después de 416, en cuanto que no sólo critica los λόγοι de Lisias (implicando con ello su regreso de Thurii a Atenas) sino que se detiene en la fama creciente de Isócrates, como escritor de λόγοι que acreditan una verdadera capacidad filosófica. Ahora bien, y así como en el primer diálogo Sócrates, en su madurez tardía, puede recobrar todo el ardor de su primer entusiasmo juvenil al hablar ante un auditorio esclarecido de "lo bello entre miles y del todo amable", así en el otro diálogo el mismo tópico suscita en él un estado de "inspirada locura" en una edad en que debe haber sido ya oficialmente un γέρων, por lo que podemos entrever que aunque murió a los setenta años fue, sin embargo, uno de los jóvenes que nunca envejecen. Cuando Platón lo representa en compañía de los sabios de este mundo o de los jóvenes pasionales del último cuarto del siglo quinto, no suele hablar Sócrates de su amor por la Belleza o por las Formas, pero la razón de este silencio es la de que no lo entendería su auditorio, y no que hubiera dejado caer en olvido aquel amor. Las explosiones sentimentales del *Banquete* y del *Fedro*, así como la breve y apasionada declaración de la *República* sobre la Idea del Bien, nuestro sol espiritual, son recordatorios que armonizan con la historia del *Fedón*, cuando ya en la prisión y con la clausura de su vida pública, los pensamientos del anciano se retrotraen por completo al plan de vida que había imaginado para sí mismo en sus primeros

años, cuando frecuentaba la escuela de Arquelao y se sentaba a los pies de Zenón.

Sobre los hechos exteriores en la vida de Sócrates desde la campaña de Anfípolis y hasta las Arginusas, no puede decirse que Platón nos haya dicho cosa alguna, ya que probablemente no había mucho que decir. No era probable que un hombre sobre la cincuentena fuera llamado al servicio militar en aquellos años, y por otra parte, de acuerdo con los reiterados asertos de Platón, el signo de Sócrates (su demonio interior) lo retrajo de la política activa. Y lo que podemos suponer es que, al paso que los fines de la democracia ateniense descubrían más y más su irracionalidad y su desatado expansionismo, con el imperio sobre todos y a cualquier precio, el juicio de Sócrates sobre el sistema perícleo, duro como lo había sido siempre, a juzgar por el lenguaje de la *República*, se endureció más aún. La democracia imperialista, aunque enjuiciada en la *República* como el peor sistema de gobierno (salvo la descarada tiranía personal) es tratada en sus detalles con cierto humor imparcial, y Sócrates sonríe ante su corrupción y su laxismo. En el *Gorgias*, su lenguaje es el de una invectiva, y el nombre de Pericles figura en la lista de los falsos estadistas que no sembraron en Atenas sino desatino y maldad. Con todo ello no deja de ser curioso, y tan curioso que uno siente que debe hacer sido cierto, el que Alcibíades (el del *Banquete*) la encarnación, por excelencia del espíritu arrebatado y altanero de la democracia, y precisamente en vísperas de la última y fatal empresa en que se abatió por sí misma la ὕβρις de la "ciudad tirana", Alcibíades es aún el amigo personal y querido del filósofo, y habla en los términos más enérgicos del influjo que Sócrates puede aún ejercer en lo mejor de su naturaleza. Y es aún más extraño el que en el diálogo

que registra su más grave censura de todos los ideales democráticos y sus creadores, es decir en el *Gorgias*, declara abiertamente Sócrates que mientras que el amòr de Calicles es en favor del *demos* de Atenas y del *demos* de Pirilampo (el apuesto medio hermano del Platón) el suyo, en cambio, lo reseva a la filosofía y a Alcibíades. Lo cual es tanto más significativo cuanto que la fecha imaginaria de la conversación parece ubicarse en el año siguiente a la batalla de las islas Arginusas, y hay una alusión a la ocasión reciente en que Sócrates "se puso en ridículo" al no saber cómo presentar el asunto al voto de la asamblea, toda vez que era su deber hacerlo siendo él (en aquel momento) miembro del pritáneo. (Toda vez que en la *Apología* es una cuestión fundamental la de que Sócrates no desempeñó jamás ningún cargo público, excepto cuando fue miembro del *βουλή* al tiempo del juicio de los generales de las Arginusas, ésta debió haber sido la ocasión a que se refiere el *Gorgias*.) El sentimiento expresado acerca de Alcibíades en aquella ocasión no puede sino significar que Sócrates, al igual que Aristófanes —quien escribió las *Ranas* el mismo año en que Sócrates era un *βουλευτής*— estaba dispuesto a llamar de nuevo a Alcibíades en sus propios términos, o sea que estaba dispuesto a verle como el verdadero monarca de Atenas, por ser la única esperanza de salvación de la ciudad. Era ésta una apreciación tan repugnante a la masa del *δῆμος*, que aunque el texto de las *Ranas* está claramente enderezado a urgir por el regreso de Alcibíades, Aristófanes ha tenido que presentar como el motivo aparente de la pieza el de dañar la reputación literaria de Eurípides, y sólo al final de la comedia y como por accidente descubre su verdadera intención. Así es por lo menos como trato de explicarme el hecho singular de que después de todo cuanto se ha di-

cho contra las frágiles heroínas de Eurípides, sus monodias y licencias métricas, Eurípides y Esquilo vuelven a la tierra tan desiguales en sus méritos poéticos que si Platón tiene el capricho de enviarlos al mundo superior, es sólo para que aclaren la imprevista cuestión política, diciendo lo que piensan sobre Alcibíades. Y si Esquilo resulta ser vencedor, no es como poeta superior (no estemos tan seguros de que Aristófanes lo piensa realmente así) sino porque aconseja condescender con los caprichos del "cachorro de león".

Desde la batalla de las Arginusas hasta las semanas que presenciaron la "Pasión" de Sócrates, no nos cuenta Platón nada de sus actos con excepción de las dos historias de la *Apología* relativas al juicio de los generales y a la arbitraria ejecución de León de Salamina, y la narración de estas dos historias obedece al propósito esencial de hacernos ver cómo el filósofo estaba igualmente dispuesto a arriesgar su vida por la justicia, así frente a un populacho irascible como frente a una camarilla de oligarcas. No hay ningún diálogo platónico que pretenda situarse en algún año de este lamentable intervalo, con la probable excepción del *Menón* (71 c) donde se habla de un previo encuentro entre Sócrates y Gorgias. Y como las líneas introductorias del *Gorgias* (447 a) suponen al parecer que Sócrates se encuentra por primera vez con el célebre retórico, puede inferirse que la conversación del *Menón* es subsecuente a la entrevista del *Gorgias*, aunque nada parece indicar cuánto más tarde, y en cualquier hipótesis no podrá haber sido después de la partida de Menón (de Grecia) para incorporarse al ejército de Ciro. Ahora bien, Menón, lo sabemos por la *Anábasis*, se le juntó en Colosas en la primavera de 401, y presumiblemente debió pasar algún tiempo antes de la agregación de la abigarrada banda de montañeses que

llevó con él. De ahí que no podamos suponer que la fecha imaginaria de su conversación con Sócrates en Atenas hubiera sido posterior a 402, cuando no antes.

El otro punto por considerar es que Anito está dramáticamente presente en el encuentro. Ahora bien, y como quiera que Sócrates no salió de Atenas con los demócratas que se retiraron al Pireo o a otros lugares, sino que permaneció en Atenas por toda la anarquía, mientras que Anito fue al destierro con Trasíbulo, hemos de datar el diálogo o antes del final del 404, o después de la amnistía del año siguiente. Los violentos arrebatos de Anito y su solemne advertencia a Sócrates del peligro que corría por su libre crítica de la democracia y sus líderes, acreditan un sentimiento que condujo a la persecución del filósofo. En estas circunstancias el peligro era mucho mayor después del reinado del terror y la corta guerra civil, que antes del despliegue de la oligarquía, por lo que la última imaginaria fecha de las dos que hemos asignado al diálogo, parece ser la más natural. De ahí que, aparte de los diálogos que por sí mismos se conectan con el juicio y la muerte de Sócrates (*Apología, Critón, Eutifrón, Fedón, Teetetes, Sofista, Político*) el *Menón* parezca significar la última conversación imaginaria de Sócrates en los diálogos platónicos. Muy lejos de ser, como lo fantasea Gomperz, una justificación ofrecida al *δῆμος* por la libre manipulación de los estadistas demócratas en el *Gorgias*, el *Menón*, por el contrario, tiene como propósito el hacernos ver cómo los líderes de la democracia restaurada fueron más intolerantes que los oligarcas en lo concerniente a la filosofía. Los oligarcas intentaron resguardarse tendiéndole una trampa, para hacerlo su cómplice, al *iustissimus unus* de aquel tiempo, mientras que los demócratas de la restauración le arrebataron la vida porque criticaba a sus ídolos.

De los sucesos conectados con el juicio y muerte de Sócrates, sabemos harto bien todo cuanto nos dijo Platón como para que sea necesario repetirlo aquí. Lo único que hay que recalcar es que Platón es el único entre los contemporáneos de Sócrates que tiene algo importante que decirnos. Por los *Memorabilia* de Xenofonte (IV. 4; IV. 8) sabemos que el acusador oficial fue Melito, que Sócrates no preparó previamente el discurso en su propia defensa, y que (I, 1) la acusación formal fue la de ofender a la religión y corromper a la juventud. En el libro I se nos habla también de ciertos cargos de carácter general, tales como el de enseñar a sus asociados a despreciar las leyes y costumbres vigentes, poniendo al efecto en ridículo el uso del sorteo en la provisión de las magistraturas, enervando la autoridad de los padres sobre los hijos, propalando que ningún género de ocupación es vituperable, y de manera más específica la acusación de haber sido responsable de las tropelías de Alcibíades y Critias. Estos cargos, sin embargo, se adscriben tan desmañadamente a un anónimo acusador, que no está nada claro si lo que quiere decir Xenofonte es que los acusadores insistieron formalmente en ellos, o si sólo figuraron en el panfleto de combate sobre el carácter de Sócrates, publicado después de su muerte. En lo que hace al resto de la obra, los *Memorabilia* no arrojan la menor luz ni sobre el juicio de Sócrates ni sobre su muerte. Xenofonte, en efecto, no menciona siquiera el famoso incidente del intento de evasión de Sócrates (de la prisión en que se hallaba), con la repulsa del propio Sócrates, todo lo cual habría servido mucho al designio apologético del autor. La breve *Apología* xenofóntica, es verdad, hace mención del incidente, pero de manera tan oscura y precipitada que no sabemos bien a bien lo que quiere decirse con que "sus amigos querían robárselo"

(τῶν ἑταίρων ἐκκλέψαι βουλομένων αὐτόν), si no lo supiéramos por el *Critón* platónico, manifiestamente la fuente de aquella alusión. En todo lo demás el contenido del opúsculo se compone de notorios préstamos de la *Apología*, *Critón* y *Fedón* de Platón, con excepción de dos no muy felices adiciones o correcciones. La primera es la sorprendente y cómica declaración, escudada en la autoridad de Hermógenes, amigo de Sócrates, de que lo que perseguía Sócrates al hacer una defensa que era en realidad un desafío, era asegurar su propia condena y así escapar a los achaques y dolencias de la vejez; un motivo difícilmente creíble por parte de un hombre tan vigoroso aún como para dejar detrás de sí a un niño de brazos.

La otra adición xenofóntica es un ejemplo ilustrativo del respeto que al autor le merece la verosimilitud. Apolodoro, obviamente el que en el *Fedón* sufre un colapso en la escena mortuoria, apodado el delicado o feminoide (ὁ μαλακός) "un apasionado admirador de su maestro, pero en lo demás un simple", según dice Xenofonte, habría exclamado: "Lo que no puedo soportar, Sócrates, es la injusticia de tu ejecución". A lo cual habría respondido Sócrates, acariciando la cabeza de su amigo: "¿Habrías preferido entonces que justamente me ejecutaran?" Trátase, obviamente, de una simple *doublette* del leve toque patético del *Fedón*, la escena en que Sócrates juega con los rizos del adolescente homónimo. Ahora bien ¿cuál versión de la historia tiene mayor probabilidad de ser la correcta?. En Platón hay realmente un punto sentimental en el incidente. Fedón es un mozalbete que aún lleva sus cabellos largos, y Sócrates acompaña su gesto del comentario de que estos finos bucles han de ser cortados al día siguiente en señal de duelo, con lo que se imagina cómo se verá su amigo. Apolodoro, por el contrario,

el "muelle", es el narrador en el *Banquete* platónico. De él sabemos (173 a) que era *aún* un muchacho en la fecha que tuvo lugar el célebre festín en 416. Debió, por tanto, haber nacido algunos años antes de esta fecha, pero cuando repite escénicamente la historia del *Fedón*, trátase de un hombre que ha pasado alrededor de tres años en la constante y cotidiana compañía de Sócrates, el cual está vivo en aquel momento, y en conclusión, si el "muelle" tuvo alguna vez rizos que perder, le habrán sido cortados mucho tiempo antes de la escena final en la prisión de Sócrates, y el acto del filósofo, tal como lo representa Xenofonte, no guarda conexión alguna (al contrario del acto correspondiente del *Fedón*) con las palabras del diálogo. Esta ilustración, en suma, de los métodos de Xenofonte, puede razonablemente justificar el que seamos altamente escépticos en lo que hace a cualquier incidente que nos cuente él y que no encuentre apoyo en los diálogos platónicos, sobre los cuales (bien que no sea éste el momento de argüirlo) ha girado libremente aquél en todos sus escritos "socráticos".[7]

Según habrá podido verse, de nuestra investigación resulta, a lo que me parece, que Sócrates, tal como aparece en los diálogos de Platón, es un hombre con una biografía bien rica y con una carrera cuyas diferentes etapas son fácilmente discernibles, y con una individualidad bien definida y fuertemente impresa. En su compleja personalidad combínanse por lo menos

[7] Para los tres años de convivencia con Sócrates y el largo intervalo entre la actualidad del banquete en 416 y la narración de Apolodoro, véase *Banquete* 172 e. Como prueba de que el apodo de Apolodoro era realmente *μαλακός* (y no *μανικός*, como lo dan la mayoría de los editores) remito al texto de Burnet (*Banquete* 173 d) y a sus notas en su edición del *Fedón* (50 a 9) que me parecen concluyentes. El epíteto *εὐήθης*, por lo demás, aplicado por Xenofonte a Apolodoro (*Apol*. 28) paréceme ser una alusión intencional al apodo *μαλακός*.

cinco tonos vitales (*strains*) a saber: 1) desde su más temprana madurez ha sido un devoto de la ciencia y un contertulio habitual del círculo de los ingenios del siglo de Pericles, y es justamente su prominencia en este aspecto la que, al suscitar la consulta de Querofón en Delfos, llevó a Sócrates a asumir su papel, tan familiar a nosotros, de apóstol de la doctrina según la cual la virtud es conocimiento del bien, el único conocimiento necesario; 2) es un hombre de exuberante vigor físico, lleno de vida aún a los 70 años, con una hoja de servicios en la milicia y una agudeza de juicio en asuntos militares que fue evaluada como sobresaliente por los expertos militares de aquel momento; 3) es un resuelto opositor de la democracia imperial de Pericles, oposición que endurécese en amargura y en cierta falta de comprensión a medida que él mismo envejece y que el efecto del imperialismo comercial es más y más manifiesto; 4) es un santo del tipo órfico y un iluminado, un vidente de visiones y sujeto de raptos; 5) y sin embargo, al contrario de los místicos de orden secundario, conserva siempre su salud mental merced a su sentido del humor y de debida proporción, que sus enemigos toman equivocadamente por una astuta simulación y llaman su ironía. Es esto sobre todo lo que hace de Sócrates un prototipo helénico, más rico y sano, de nuestro Carlyle. Carlyle, en realidad, es en muchos aspectos una especie de Sócrates *manqué*, arrastrado —por no haber ejercido el don de mirar las cosas en su justa proporción, y sobre todo por no haber ejercido la ironía sobre él mismo— a alternancias desmesuradas entre raptos de alto vuelo sobre eternidades e inmensidades, con caprichos de aquel innominado pesimismo llamado en el *Fedón* misología.

Mucho más podría añadir si mi propósito fuera el de aducir aquí lo que nos dice Platón sobre las doctrinas

de Sócrates y las direcciones filosóficas, bien conocidas, del grupo de sus "compañeros" (así los llaman Platón y Xenofonte) que estudiaron con él a lo largo de su vida. Mas como ya lo he dicho, mi tópico esta noche es tan sólo el de dar cuenta de lo que Platón nos dice sobre la vida y personalidad de su héroe, y no sus pronunciamientos en ciencia y filosofía. La cuestión por dilucidar es precisamente la siguiente: si este carácter y esta biografía nos impresionan como una reproducción vívida y dramáticamente fiel de un original viviente, o si es la libre invención de un artista ansioso de trazar la pintura imaginaria del sabio ideal. Mi propia tesis es la de que si nos colocamos en la segunda hipótesis, resulta inexplicable por qué hubo de imaginar Platón una hueste tal de detalles biográficos mínimos, y los imaginó tan bien, que por dispersos que puedan estar en una serie de libros cuya composición (no hay quien lo niegue) llevó alrededor de medio siglo, con todo esto no hay discrepancias entre los diferentes trozos. Piénsese, además, que la combinación de tantas características tan personales no tenía por qué haberla ideado Platón u otro cualquiera como algo necesario al carácter del sabio ideal como tipo ejemplar, y sólo es explicable en la hipótesis de que lo que Platón ha querido darnos es la brillante reproducción de un modelo original, tan "original" en sentido familiar como en otros sentidos del término. De manera muy simple podéis verificar, si lo deseáis, la solidez de esta conclusión. Si queremos saber cómo ha podido imaginar Platón (cuando estaba en la plenitud de sus facultades) el tipo del filósofo, él mismo nos ha dado la oportunidad de aprenderlo. El extranjero de Elea del *Sofista* y el *Político* comparece en la introducción del primer diálogo como una excelente muestra del tipo, y puesto que se trata de un personaje anónimo, no tiene Platón

por qué ajustarle el retrato biográfico o las peculiaridades personales de nadie en particular. Por otra parte, el personaje está lejos de ser como el Hylas de Berkeley o el Cleanto de Hume, una mera máscara o conducto trasmisor de una teoría que ha de discutirse y nada más. Como podrá percibirlo cualquier lector atento, tiene él a su modo un carácter realmente individual, pero es difícil imaginar una figura que desentone más del Sócrates *sibi constans* que encontramos desde su juventud, tal como se nos describe en el *Fedón* y el *Parménides*, hasta su apogeo en la *República*, sus años de madurez en el *Banquete* y su muerte en el *Fedón*. Para mí por lo menos, la teoría según la cual en los diálogos platónicos tenemos que habérnoslas con un tipo o una figura imaginaria, me parece una teoría tan disparatada y antinatural como lo sería sostener, por ejemplo, que el retrato de Carlyle hecho por Whistler no representa sino la noción del pintor de un hombre de letras en general, o que Pope no tuvo en mente a ninguno de sus contemporáneos al diseñar el carácter de Ático.

Como un breve apéndice a lo dicho con antelación, y por vía de comentario al dogma que aún persiste en nuestro país, de que es de Xenofonte de donde nos viene nuestra información sobre la vida de Sócrates, someteré aún un breve resumen de los hechos estrictamente biográficos o de su ausencia (*unfacts*) registrados por Xenofonte. Ninguno de ellos, como se verá, incluye nada en absoluto de lo concerniente al primer período de la vida de Sócrates que no haya sido copiado directamente de los diálogos platónicos, de los que indudablemente se sirvió Xenofonte para componer su propia *Apología*, como lo reconoce él mismo en el principio de este trabajo. Sócrates fue el hijo de Sofronisco (*Hellenica*, I, 7, 15); tuvo un hijo llamado

Lamprocles, y una mujer con un temperamento muy suyo, cuyo nombre, Xantipa, lo encontramos ocasionalmente en el *Banquete* xenofóntico (II, 10).

La lista de los asociados de Sócrates que nos proporciona Xenofonte parece estar tomada directamente del *Fedón*, salvo la adición de Querefón, el cual, como lo sabemos por Platón, había muerto antes del juicio de Sócrates. A más de esto, Sócrates fue amigo de Calias, hijo de Hipónico (el huésped de Protágoras en el diálogo homónimo) de Glaucón, Platón, Cármides, y aunque Xenofonte trata de hacernos creer que fue una conexión efímera, de Alcibíades y Critias, a quienes trató en vano de corregir de sus vicios, arrogancia y falta de disciplina. Sócrates, además, estuvo suficientemente versado en matemáticas superiores y en la astronomía de su tiempo (*Mem.* IV, 7, 3 y 5) y por más que no pensó que estos conocimientos fueran de rendimiento práctico para la mayoría de los hombres. En lo que atañe a las ceremonias de la religión oficial, fue él excepcionalmente puntilloso, y muy practicante, más que el común de los hombres, en ofrecer de propia iniciativa oraciones y sacrificios. Creía en oráculos y vaticinios por sueños, y miraba su "signo" peculiar como una especie de oráculo privado para sí mismo. Cuando, sin embargo, demandamos algo más definido que estas generalidades biográficas, los *Memorabilia* no nos proporcionan sino datos bien exiguos. Sabemos, tanto por los *Hellenica* como por los *Memorabilia* (I, 1) que Sócrates fue *ἐπιστάτης*, es decir presidente de la asamblea al tiempo en que se propuso en ella enjuiciar *en bloc* a los generales de las Arginusas, habiéndose negado Sócrates a someter a votación esta propuesta, tal y como lo relata puntualmente Platón en la *Apología*. Según sigue diciendo Xenofonte, durante el reinado oligárquico del terror Critias y Caricles, cuidándose de

la censura que de sus procedimientos podría hacer Sócrates, lo llamaron para prohibirle conversar con los jóvenes, y que Sócrates, so capa de deferencia a su autoridad, los puso en solfa haciéndoles ver lo absurdo de una prohibición de tanta vaguedad, después de lo cual Sócrates fue despedido bajo amenazas, sin que se nos diga si acató o no la orden. Que Antifón el sofista, quién sabe cuándo, trató de apartar de Sócrates a los compañeros con quienes solía estudiar los escritos de los sabios de antaño. Que Sócrates admiraba el apólogo de Hércules, elaborado por Pródico en forma declamatoria. Que una vez trató de ajustar un pleito entre Querefón y su hermano Querécrates. Que aconsejó a un amigo que había quedado sin recursos el año de la anarquía, poner a trabajar a sus mujeres en una labor remunerativa. Que encontró en el rico Critón a un factótum muy útil para protegerle de los chantajistas. Que evitó a Glaucón, el hermano de Platón, el ponerse en ridículo cuando trataba de debutar en la ἐκκλησία antes de tener veinte años, todo lo cual, según Xenofonte, lo hizo Sócrates por amistad con Cármides y Platón. La mención de Platón, sin embargo, debe ser una inadvertencia, ya que el Glaucón de la *República* es ya un joven que se ha distinguido en la batalla y que ha sido un íntimo amigo de Sócrates al tiempo en que Platón debe de haber sido un niño. En cuanto a la mención de Cármides, encajaría bien con la narración platónica de que Sócrates sintió la atracción de Cármides desde 430, a no ser por una alusión según la cual Xenofonte estaría ubicando el incidente durante la guerra deleciana (*Mem.* III, 6, 15).[8] Esto, sin embargo, es

[8] Glaucón se queja de que su tío (Cármides) no puede avenirse a confiarle el manejo de los negocios, por lo que Cármides es conceptuado como un hombre ya maduro y de cierta posición al tiempo en que Sócrates entró por primera vez en contacto con Glaucón.

por completo incompatible con los supuestos de la *República*, donde de Glaucón se dice que se distinguió en la batalla de Mégara, librada en una fecha en que Céfalo, el padre de Lisias, estaba aún en vida, y Lisias, a su vez, un mozalbete (νεανίσκος).

Un punto de mayor interés, y que podría coadyuvar a la explicación de ciertas cosas en la vida posterior de Sócrates, es el que suscita Xenofonte al decir que Sócrates fue el primero en persuadir a Cármides a entrar en la política (*Mem.* III, 7, 1). Cuando, sin embargo, nos damos cuenta de que los argumentos de Sócrates giran en torno al valor del conocimiento de sí mismo como preparación a la vida pública, recordamos por fuerza la discusión del autoconocimiento en el *Cármides* platónico, por lo que no podemos dejar de preguntarnos en qué momento pudo haber sido dado el consejo. De manera categórica declárase que Cármides, un adolescente apenas (μειράκιον) en 430 (*Cármides*, 154 b), era ya un hombre de consideración (ἀνὴρ ἀξιόλογος) cuando Sócrates lo conmina a sacudir su timidez, y lo dice por haber quedado impresionado por el juicioso parecer emitido en lo privado por Cármides "a todos aquellos que se ocupan de asuntos políticos" (*Mem.* III, 7, 3). Con toda claridad, por tanto, se nos presenta Cármides, en aquel momento, como un hombre de treinta años o mayor aún. Todo lo cual nos lleva hasta una fecha de la que parece increíble que no se hubieran acordado los demócratas que enjuiciaron a Sócrates, porque habrían encontrado un cargo más plausible que los que esgrimieron contra él en el juicio, toda vez que Cármides era el presidente del comité oligárquico que en 404 administraba el Pireo, y sucumbió con Critias en la batalla librada contra la mayoría de sus conciudadanos. Y sin embargo, del silencio de Xenofonte resulta claro que nadie le hizo un cargo

a Sócrates al haber persuadido a Cármides a entrar en la vida pública, por lo que creo que el incidente no es sino una historia entretenida con apoyo en la encantadora descripción platónica del interés de Sócrates por Cármides en su juventud. Los *Memorabilia*, en conclusión, guardan completo silencio sobre los hechos más característicos en la vida de Sócrates (y de los que nos informa Platón) antes del año de las Arginusas, y no añaden nada inédito a su biografía fuera de la historia de que Critias y Caricles trataron de frenar sus comentarios sarcásticos sobre el gobierno oligárquico (el incidente mucho más importante de León de Salamina es pasado por alto) con la representación de su esposa, cuyo nombre omítese, como una mujer de carácter agrio.

Del *Banquete* xenofóntico, que pretende ser la narración de una fiesta el año 422, inferimos que Sócrates estaba en buenos términos con el millonario Calias (lo sabemos por Platón), que su mujer se llamaba Xantipa, que sabía bailar, como Hobbes sabía cantar, de estricta intimidad en sus ejercicios físicos, y que burlescamente hacía gala de su habilidad como alcahuete o intermediario entre los sabios y los discípulos, de lo cual sacaba su sustento (una idea que parece haber sido importada del *Teetetes* platónico) y, en fin, sus atractivos personales. Aquí también nos parece asistir a un desmañado desarrollo del tema del discurso de Alcibíades en el *Banquete* platónico, un diálogo al que Xenofonte hace constantes y descaradas alusiones en su propia obra. A más de esto, y justo después de la representación de las *Nubes*, recordémoslo, había el chiste popular de que Sócrates era un φροντιστής que estudiaba las cosas "de arriba", y una gracejada sobre su estudio de problemas geométricos alrededor de una pulga, y que hablaba

elocuentemente sobre la diferencia entre la Afrodita terrestre y la celeste, una palpable reminiscencia del discurso de Pausanias en el *Banquete* platónico.

No he tomado en consideración la posibilidad rival de que sea el diálogo platónico el que tome prestados rasgos del xenofóntico, en parte porque no pienso que un lector cualquiera de los dos diálogos, e ignorante de la discusión del problema, pueda poner en duda razonablemente de qué parte está la deuda, y por otro motivo al pensar, como yo pienso, que la cuestión puede ser resuelta con la inspección del caso singular en que el lenguaje de Xenofonte es ininteligible a menos que se vea en él una alusión a la obra platónica. En Xenofonte II 26 se disculpa Sócrates de una metáfora chillante con la excusa de que él también está expresándose en el lenguaje de Gorgias, *ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιείοις ῥήμασιν εἴπω*. Ahora bien, nadie en la primera parte ha usado para nada el lenguaje gorgiano, y todo cuanto hasta allí se ha dicho ha sido en el más simple lenguaje cotidiano. El "yo también", por consiguiente, debe aludir a una composición contra la cual Xenofonte está emplazando la suya. Lo que quiere él decir, por rebuscada y engañosa que sea su declaración, es que él también, no menos que otro alguno, puede poner en boca de sus personajes el lenguaje ditirámbico de Gorgias cuando lo considera apropiado, y si habitualmente les hace hablar como todo el mundo, es de propósito y no por necesidad. Que hay en todo esto un ataque embozado contra Platón, podemos verlo si comparamos estos textos con los del *Banquete* platónico (198 b) donde dice Sócrates que el lenguaje ampuloso de Agatón, a quien acaba de escuchar, le recuerda el de Gorgias, y que por su parte, sigue diciendo, no podrá mantenerse en tan alto nivel

de elocuencia, ahora que le ha llegado su turno de hacer el panegírico de Eros.

El *Banquete* de Xenofonte, por lo mismo, no contribuye en nada a la biografía de Sócrates, por interesante que sea la pintura de su atuendo y su comportamiento en sociedad, todo lo cual justifica la comicidad de Aristófanes, quien seguramente no habrá creído que el brillante retrato de Sócrates en el *Banquete* platónico haya sido una pura invención obra de la imaginación de su autor.

La *Apología* de Xenofonte, aparte de los puntos antes aludidos, hace mención de la famosa respuesta del oráculo délfico (14) como de algo a que se refiere Sócrates en su defensa antes sus jueces, pero en un tono del todo incoherente con su carácter. Jáctase y fanfarronea en un tono que seguramente habría determinado su condenación y que es por completo ajeno a la modestia que observa en otros escritos de Xenofonte, y no menos extraño del agudo sentido del humor con que lo describe Platón. Xenofonte, sin embargo, hácele decir en su *Apología* (20) y contrariamente al tenor de toda su vida, que él es un especialista en educación (μεμεληκός) con una presunción análoga a la de Protágoras en el diálogo homónimo. Presumiblemente Xenofonte habrá podido pensar que este modo de expresión estaría en consonancia con el tono altisonante (μεγαληγορία) que, a dicho de Xenofonte, le atribuyen a Sócrates todos los que previamente escribieron sobre el juicio y la muerte del maestro, o sea en la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*. De genuina información biográfica el opúsculo xenofóntico está totalmente vacío.

En la *Anábasis*, por último, tenemos, ahora sí, la única adición realmente valiosa a la información proporcionada por Platón; la de que Sócrates (III, 1, 5–7) poniendo en duda la cordura de Xenofonte al enrolarse

en la expedición de Ciro, lo manda a Delfos a consultar al oráculo, obviamente con la esperanza de que mudara de parecer.

Si omitimos la parte meramente anecdótica de esta relación, hemos de quedarnos con los siguientes capítulos:

Sócrates, hijo de Sofronisco, tuvo una mujer llamada Xantipa y un hijo, Lamprocles; tuvo gran influjo sobre Cármides y cierta influencia temporal sobre Alcibíades y Critias. En una fecha desconocida el oráculo délfico le dijo a Querefón que Sócrates era el modelo de todas las virtudes. Tenía conocimientos avanzados en algunas ciencias y presumía tener un oráculo peculiar y privado. Pertenecía a un círculo donde se estudiaban los escritos de los sabios de antaño. En 422 circulaba como chiste el que Sócrates había propuesto un problema geométrico conectado de algún modo con las pulgas. El año de las Arginusas presidió la asamblea en que se propuso juzgar en masa a los generales y se negó a poner a votación esta propuesta. En la anarquía oligárquica del 404 permaneció en la ciudad, pero recibió una reprimenda de Critias y Caricles por la imprudencia de sus sarcasmos acerca de sus métodos administrativos. En 402 o 401 desaprobó la aventura asiática de Xenofonte. Al término de una larga vida Sócrates fue inmolado por el delito de impiedad y por su influencia perniciosa sobre la juventud. En todo esto el nombre de Lamprocles, el chiste de la pulga, la reprimenda de los Treinta y la anécdota personal sobre el consejo dado a Xenofonte, añaden algo a la relación platónica, con lo que es obvio que Xenofonte no nos ha proporcionado realmente ningún material con que construir la historia de la vida de su héroe. Los únicos hechos biográficos bien datados y de cierta importancia, amén de la mención de uno o dos nombres, pertenecen a

los últimos seis o siete años de la carrera socrática. La respuesta del oráculo carece de fecha, y no es de Xenofonte de quien recibimos los datos para fijar por lo menos una fecha aproximada. No hay nada en absoluto para hacernos ver bajo qué influencia creció Sócrates, con excepción de una lista de sus amigos (y no es una aportación original) entre los cuales algunos de los más *íntimos eran presumiblemente pitagóricos.*

Si comparamos tan magros resultados con el relato pleno y minucioso de Sócrates, su familia y su historia, según puede deducirse de los diálogos platónicos, somos llevados a la conclusión de que si la narrativa de Platón hubiera de desecharse como ficción imaginaria, no sólo las doctrinas de Sócrates sino los sucesos de su vida, excepto uno o dos acaecidos cuando contaba ya con más de 65 años, estarían envueltos en el más impenetrable misterio. "Sócrates el hombre" —para hablar a la manera del novel escritor de "párrafos personales"— es una X tan desconocida para nosotros como la filosofía socrática. Por otra parte, y si es que podemos confiar en los relatos que tenemos de Platón, sostengo yo, al igual que el profesor Burnet y otros aun, que tenemos ahí no solamente una *doctrina filosófica* de alta originalidad, obviamente ideada para enfrentar los problemas que tenían en perplejidad a la intelectualidad ateniense a mediados del siglo quinto, al tiempo de la primera madurez de Sócrates, sino que tenemos también una narración en conjunto y en particular de la vida y rasgos personales del hombre que concibió aquella filosofía. Desarrollada la narración en una serie de trabajos escritos intermitentemente a lo largo de un período de por lo menos cuarenta años, con todo ello no han podido descubrirse serias discrepancias en el texto, incluso

cuando aplicamos los más severos patrones para acreditar la verdad no sólo en pronunciamientos al azar en cuestiones de hecho, sino en las inferencias que de ahí puedan derivarse

¿Habrá que consignar en palabras la única conclusión a que apunta todo lo anterior? El Sócrates histórico, como se le ha llamado, habrá que encontrarlo en el retrato pleno y fiel, trazado con escrupulosa atención a los hechos, de un gran pensador por otro gran pensador que fue además, por la gracia de Dios, un maestro del retrato dramático. El retrato es el del auténtico hijo de Sofronisco, y prácticamente todo retoque histórico que podamos ver en él nos es conocido en definitiva únicamente sobre la fe de Platón.

ÍNDICE

Varia socrática. Doctrina socrática del alma y biografía platónica de Sócrates, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria el mes de diciembre de 1990. La edición consta de 2,000 ejemplares.